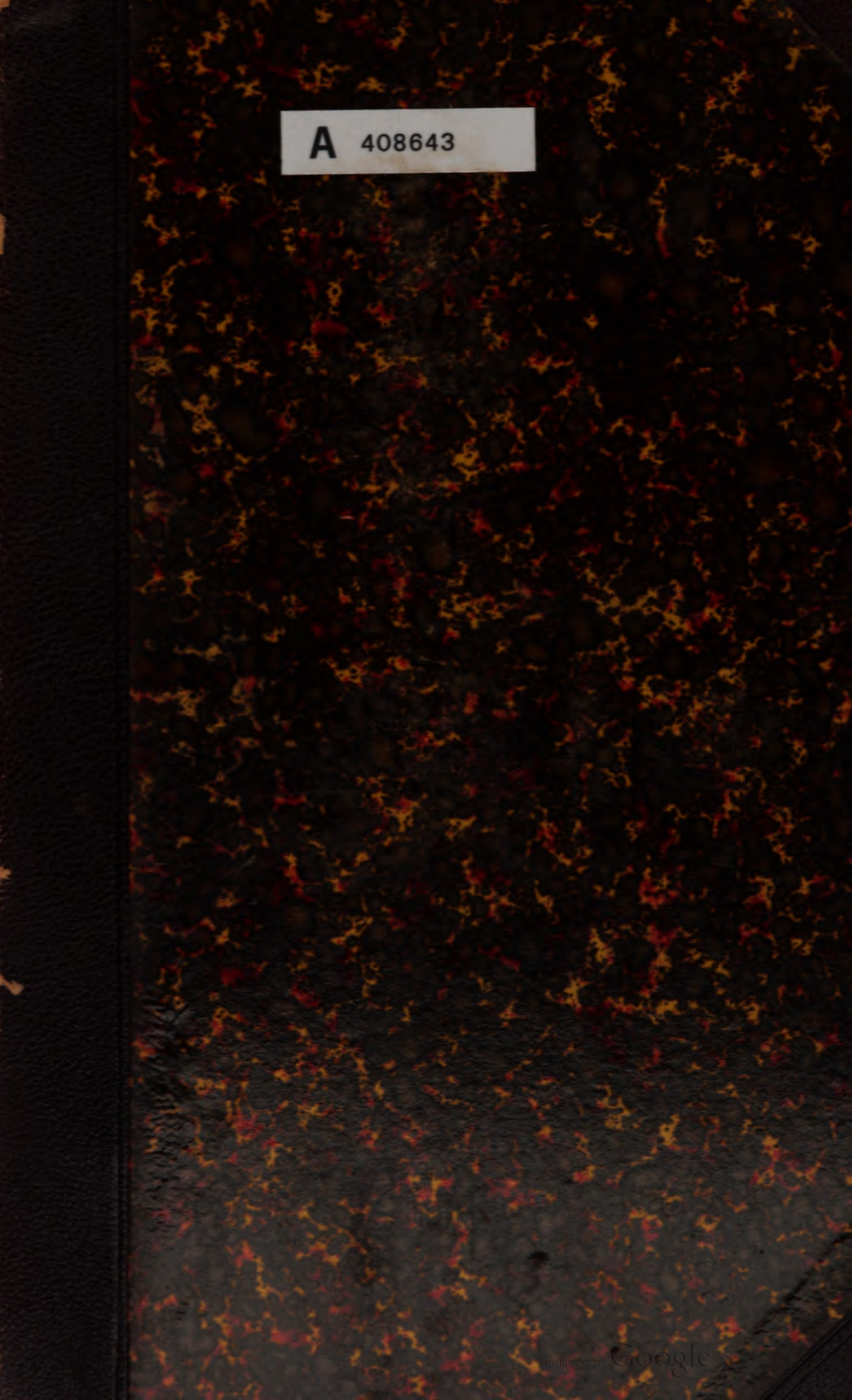








Zeitschrift

für

Völkerpsychologie

und

Sprachwissenschaft.

Herausgegeben

von

Prof. Dr. **M. Lazarus** und Prof. Dr. **H. Steinthal.**

Zehnter Band.

Berlin,

Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung.

Harrwitz & Gossmann.

1878.

Inhalts-Verzeichnis.

Erstes Heft.

Seite

Zweites und drittes Heft.

Die ästhetische Illusion und ihre psychologische Begründung.

Von Hermann Siebeck.

Auf Anlass von:

Volkelt, der Symbolbegriff in der neuesten Aesthetik. Jena 1876.

Jener glänzende Kreis von tiefsinnigen Versuchen, mit denen man bis vor Kurzem noch das Wesen des Schönen durch Ableitung aus metaphysischen Principien zu begreifen strebte, scheint, was wirklich originale Neuschöpfungen betrifft, sich endlich geschlossen zu haben. An seiner Stelle steht gegenwärtig das Bemühen, Dasein und Wirkung des Schönen anthropologisch aus dem allgemeinen Wesen der menschlichen Natur zu begreifen und auf diesem »Wege von unten« die eigentümliche Art von gegenseitiger Beziehung verstehen zu lernen, in welcher Subject und Object in dem ästhetischen Acte zu einander gesetzt sind. Der Meister, dessen großartige Durchführung jener früheren Methode noch immer zu neuer Anregung unter uns fortwirkt, Friedrich Vischer bewährt seine Führung und Meisterschaft auf diesem Gebiete auch dadurch dass er die Aesthetik neuerdings mit Entschiedenheit auf den neuen Weg gewiesen hat*), nicht ohne dass er ihn selbst in seinem bekannten Werke schon vor Jahren mit Erfolg neben der logisch-dialektischen Behandlungs-

*) Vischer, kritische Gänge, VI, S. 111 f.

weise eingeschlagen hatte. Zu demjenigen was er, sowie vor oder mit ihm Lotze, Lazarus, Carriere u. a. nach dieser Seite hin geleistet haben, ist in meiner Schrift über das Wesen der ästhetischen Anschauung (1875) der Versuch getreten, aus den neuesten Resultaten derjenigen Psychologie, welche auch den Forschungen dieser Zeitschrift hauptsächlich zu Grunde liegt, das zu ermitteln, was wir als den Quell- und Mittelpunct des ästhetischen Verhaltens im Menschen anzusehen haben. Die eingehende Kritik, welcher kürzlich Johannes Volkelt in obengenannter Schrift im Zusammenhange einer Musterung der gegenwärtig bestehenden ästhetischen Grundansichten auch jene Ausführungen unterzogen hat, gibt mir Veranlassung, das Problem, um welches es sich dabei handelt, an dieser Stelle unter Bezugnahme auf seine Einwendungen, nochmals in Erwägung zu ziehen.

Der Mensch ist Gemeinschaftswesen. Dass die psychologische Erforschung seiner Natur sich diese Tatsache beständig gegenwärtig zu halten hat, braucht den Lesern dieser Zeitschrift nicht erst bewiesen zu werden. Eine unmittelbare Folge derselben ist nun der Umstand, dass jeder Mensch aus dem Verkehr und dem Anblick belebter Menschengestalten einen allgemeinen Eindruck von dem erhält, was Persönlichkeit ist, soweit nämlich als diese sich als äußere Erscheinung darstellt und durch diese Erscheinung zugleich das Dasein eines in und mit ihr gegebenen Inneren zum Ausdruck bringt. Das auf diese Weise gewonnene Merkmal des Eindrucks der erscheinenden Persönlichkeit ist ein psychisches Gebilde, welches seiner Beschaffenheit nach zwischen einer Vorstellung im eigentlichen Sinne und einem Gefühle in der Mitte steht, eine Art der Anmutung, die sehr bald ein festes, unvertauschbares und durch häufige Wiederholung des Eindrucks sehr wirksames Moment der Apperception abgibt. Man kann seine Eigentümlichkeit bestimmen als den Eindruck eines vom Geiste durchleuchteten Sinnlichen oder als den eines in einer Vielheit von sinnlichen Formen sich darlegenden Geistigen. Hiermit ist indess das Wesent-

liche jenes Eindrucks immer noch nicht zutreffend bezeichnet; es muss noch die Tatsache hinzugenommen werden, dass jedes concrete Ineinander von Sinnlichem und Geistigem, welches den bezeichneten Eindruck in die Seele des Betrachters hineinwirkt, immer ein Individuelles ist. Das Geistige, welches in einer bestimmten Vielheit sinnlicher Formen (zunächst der menschlichen Gestalt) in die Erscheinung tritt, stellt sich damit dar als das in und mit jener Formensumme gegebene Gesetz des Ausdrucks; die sinnlichen Formen sind in ihrer Anzahl und gegenseitigen Beziehung nur da, um jener geistigen Individualität, der sie zu sinnlichen Trägern dienen, zum Erscheinen zu verhelfen; das Geistige, welches in diesen Formen (Gestalt, Mienenspiel, Art der Bewegung, der Sprache u. a.) liegt, ist das durch sie selbst anschaulich ausgedrückte Gesetz ihrer Anordnung und der Art ihrer gegenseitigen Bezogenheit. Jede menschliche Persönlichkeit ist ferner als solche ein eigentümlicher, wenn auch mehr oder weniger ausgeprägter Charakter. Darin liegt ihr Individuelles und dieses Individuelle ist das Gesetz für die eigentümliche Bezogenheit in der äußeren Erscheinung der sinnlichen Aeußerungsformen, durch welche es sich anschaulich darlegt; letztere sind alle durch das charaktermäßige, mit ihnen gegebene Innere gegenseitig durch einander bestimmt und damit Eins dem Andern, sowie das Einzelne dem Ganzen entsprechend. In der äußern Erscheinung der Persönlichkeit, in der Aufeinanderfolge oder Gleichzeitigkeit ihrer Gebärden, Bewegungen, Laute, Handlungen, legt sich das Eigentümliche ihres individuellen Charakters, soweit derselbe überhaupt als Erscheinung auftreten kann, als ein von innen heraus wirkendes Gesetz, in anschaulichen Formen und Weisen zu Tage und die ganze individuelle Persönlichkeit, wie sie sinnlich gegeben ist, ist die Darstellung dieses individuellen Gesetzes selbst. Sonach ist jede Erscheinung der Persönlichkeit das Aeußerlichwerden eines individuell gegebenen Innern (Einheit in der Mannichfaltigkeit), ein in einer sinnlichen Form sich aussprechendes Charaktermäßiges, und dieser Umstand liegt in dem allgemeinen Merkmal, welches

wir von dem Eindrucke der erscheinenden Persönlichkeit erhalten, ebenfalls als Bestandteil seines Inhalts. Nach alledem können wir sagen: der Eindruck der erscheinenden Persönlichkeit ist die Vorstellung (bez. Erwartung) eines in und durch sinnliche Formverhältnisse gegebenen Charaktermäßigen.

In allgemeinen Verhältnissen, hinsichtlich deren ich wegen der hier erforderlichen Gedrängtheit der Darstellung auf die Ausführungen meiner obengenannten Schrift verweisen muss, liegt es nun begründet, dass dieser Eindruck als ein sehr energisches actives Moment für die Apperception gegebener äußerer Erscheinungen auftritt. Unwillkürlich und unvermeidlich bringen wir an die gegebene Außenwelt jenes Moment des Eindrucks der erscheinenden Persönlichkeit heran; es findet eine Apperception der erstern von Seiten der letztern statt, beide messen sich gleichsam unmittelbar und unwillkürlich aneinander, und so viel an dem Eindruck des gegebenen Außendinges auf Grund der Formverhältnisse seiner Oberfläche dem Eindrucke der erscheinenden Persönlichkeit analog ist, um so viel wird uns die sinnliche Außenseite des Dinges zu einem Analogon der Persönlichkeit. M. a. W.: Wir können in diesem Falle nicht umhin, dem gegebenen Sinnlichen Persönlichkeit zu leihen, fassen seine sinnlich gegebene Formensumme als einheitlichen Ausdruck eines in ihr sich aussprechenden individuellen Gesetzes auf und wo dies der Fall ist, da steht die gegebene Erscheinung unter dem ästhetischen Gesichtspunkt. Das einleuchtendste Beispiel hierfür ist der Eindruck, den auf den Beschauer eine zu seinen Füßen liegende Landschaft oder auch schon ein in charaktermäßiger Erscheinung sich dem Auge präsentirender Baum macht.

Offenbar ist dieser Vorgang Illusion; in Wirklichkeit existirt das Außending mit seiner Natur- und Structur-Beschaffenheit, seinen physischen Eigentümlichkeiten, ohne ein dahinterliegendes Analogon menschlich-persönlichen Charakters. Allein soweit es äußerlich in mehr oder weniger zahlreichen Formverhältnissen der erscheinenden Persönlichkeit spielt, können wir nicht umhin, jene Illusion

wirklich zu vollziehen und somit in den ästhetischen Act einzutreten. Weiter aber: Nachdem die allgemeine Vorstellung des Eindrucks der erscheinenden Persönlicheit einmal als appercipirendes Moment besteht, tritt ihr gegenüber nun auch die Erscheinung der wirklichen (menschlichen) Persönlichkeit, die zu ihrer Entstehung erst die Veranlassung gegeben hatte, auf dieselbe Stufe, wie die andern erscheinenden Außendinge. Auch die Form des menschlichen Aeußern in ihrem natürlichen Gegebensein als dieses Aeußere ist erst ästhetisches Object, sofern sie selbst wieder darauf hin angeschaut wird, wie die Summe ihrer Formen ein individuell Charaktermäßiges darstellt. Der wirkliche innere Charakter des vor uns stehenden Individuums bleibt dabei nicht maßgebend, während seine sinnlich-lebendige Außenseite auf Grund der Erscheinungsformen, die in ihr sich gegenseitig zu einem geschlossenen Ganzen bedingen und zusammenfinden (Mienen, Haltung, Stellung und Bewegung der Glieder u. s. w.), je nach den Umständen in verschiedener Weise als ein stimmungsvolles Ganzes aufgefasst werden kann. Das individuell Persönliche, welches in der Formensumme des ästhetischen Objects als das ihrer gegenseitigen anschaulich gegebenen Bezogenheit zu Grunde liegende Gesetz sich zum Ausdruck bringt, bezeichnen wir als Stimmung. In der ästhetischen Illusion ist die Stimmung mit der Anschauung selbst gegeben und entspringt nicht etwa erst aus der Vergleichung des Angeschauten mit einem gleichsam daneben stehenden Begriffe, der das Gesetz angäbe, mit welchem sich die einzelnen Formen sowie ihre Gesammtheit in Uebereinstimmung zu befinden hätten. In der eigentümlichen gegenseitigen Bezogenheit seiner Formen bringt uns das ästhetische Object auch die Stimmung entgegen, durch welche es uns nach Maßgabe des Eindrucks der erscheinenden Persönlichkeit anspricht. Diese Art des Ansprechens ist für das Vorhandensein der Stimmung allein bedingend; ob sich das was in der Erscheinung Stimmungsvolles liegt, noch außerdem in bestimmte Begriffe und Worte fassen lässt, ist von durchaus secundärer Bedeutung. Lässt sich doch auch das

eigentliche punctum saliens eines individuellen Charakters nicht in einen bestimmten Begriff fassen, sondern nur durch Worte (also durch allgemeine Begriffe) annähernd umschreiben. Genug, wenn die Formen des ästhetischen Objects gegenseitig so aufeinander hinweisen, dass die vollendete Vorstellung ihrer Vielheit den Eindruck einer sich gegenseitig lebendig (organisch) bedingenden Einheit macht. »Alle Gestalten sind ähnlich und keine gleichet der andern, Und so deutet der Chor auf ein geheimes Gesetz«.

Der Grad von Leichtigkeit und Schärfe, mit welcher die ästhetische Illusion an den Erscheinungen vollzogen wird, bedingt die Feinheit des Geschmacks. Die Vollkommenheit desselben wird je nach der verschiedenen geistigen Entwickelung der Individuen wie der Völker ebenfalls verschieden sein. Dass aber das Hineintragen von Persönlichkeit in die unpersönlichen Dinge schon den untern Stufen der Cultur wesentlich ist, bezeugt die Tatsache des Mythos, ja selbst die des Aberglaubens bei dem Naturmenschen. Nur dass der Letztere sich dabei der wahren Beschaffenheit seines Tuns nicht bewusst wird: das lediglich nach Analogie der Persönlichkeit Angeschaute hält er für wirkliche Persönlichkeiten.

Ueber den letzten Grund der geschilderten allgemein menschlichen Eigentümlichkeit und der damit verbundenen Gefühle lassen sich weitere (metaphysische wie psychologische) Erwägungen anstellen, die hier zu weit führen würden. Nur das ist zunächst noch hervorzuheben, dass das Verhalten des Geistes sowol für den ästhetisch beschaulichen, als für den ästhetisch producirenden Act im Grunde auf dieselbe Art der Tätigkeit, nämlich die bezeichnete Illusion hinauskommt. Der Geist sucht und schafft auf Grund derselben in der Natur überall »seines Gleichen«, mag er die gegebene Natur (Landschaft, Einzelding) als ästhetisches Object lediglich betrachten oder aus dorther gegebenen Anregungen (künstlerischen Motiven) die Vorstellung eines solchen an einem dazu geeigneten Stoffe (z. B. dem Marmor) zur sinnlichen Darstellung bringen. Das Wesen und die Wirkung der Phantasie und der Ideali-

sirung kann nur aus den psychologischen Bedingungen der ästhetischen Illusion begriffen werden.

Mit der vorstehenden Auffassung des ästhetischen Actes ist nun Volkelt in wesentlichen Punkten einverstanden. Auch ihm besteht derselbe in dem Anschauen unbeseelter Objecte unter dem Gesichtspunkte der erscheinenden Persönlichkeit, in dem Zusammenschauen der von der Außenseite gegebenen Eigenschaften in einen geistigen Inhalt. Unzureichend, ja unmöglich erscheint ihm aber die Ableitung desselben auf Grundlage einer associativen Psychologie. Das Wesen der ästhetischen Anschauung ist nach ihm Symbolisirung und diese sei ihrem Wesen nach aus associativen Vorgängen nie und nimmer zu begreifen. Letzter und einziger Erklärungs-Grund des ästhetischen Verhaltens ist ihm die pantheistische Weltanschauung. Ueber diesen Punkt wird weiter unten zu reden sein; zunächst haben wir es mit der Aufgabe der wissenschaftlichen Psychologie zu tun. Worin diese im Allgemeinen besteht, darüber sind wir wol heute nicht mehr im Unklaren. Sie hat den (organischen) Entwicklungsgang des seelischen Lebens der Individuen wie der Völker darzustellen und nachzuweisen, wie aus den elementaren seelischen Processen sich in gesetzmäßiger Weise höhere eigentümliche Bildungs-Processe ergeben, eine Entwickelung, deren vollständig durchgeführte Darlegung uns zeigen würde, wie die von Anfang an in rein mechanischer Wechselwirkung mit der Physis befindliche »Seele« sich zu der Stufe geistiger Freiheit, nämlich zu der Fähigkeit sittlicher Selbstbestimmung zu erheben vermag, und wie die Tendenz des seelischen Wirkens und Wachsens nach diesem Ziele hin das allgemeine organische Gesetz darstellt, dem der Mechanismus der verschiedenen psychischen Zustände, der elementaren so gut wie der höheren, dienstbar ist. So fern es nun hierbei auf die Erkenntnis der mechanischen Vorgänge ankommt, in denen sich die bezeichnete organische Entwicklung vollzieht, wird die Psychologie wesentlich einen associativen Charakter tragen. Dies ist auch aus dem Grunde nötig, weil erst durch die vollständige Erkenntnis dessen worin die psychische Mechanik besteht, sich der eigentliche

Unterschied zwischen psychischer und physischer Mechanik wird feststellen lassen. Nur auf diese Weise endlich wird das Ideal der Erkenntnis, Geist und Natur aus einem gemeinsamen Reiche von Gesetzen zu erklären, von Seiten der Wissenschaft des Geistes aus mehr und mehr annähernd zu erreichen sein.

Die Unentbehrlichkeit associativ-psychologischer Erklärung macht sich in Volkelts eigenen Erörterungen auf Schritt und Tritt geltend. Nur wird sie von ihm nicht als solche anerkannt oder versteckt sich hinter Bezeichnungen, die einer weiteren Analyse und auf Grund dessen einer Zurückführung auf Associationsvorgänge unterliegen. So heißt es (S. 52.): »Erst dann würde sich uns das Geheimnis der Symbolik zu enthüllen anfangen, wenn wir einsehen lernten, wie es aus dem Wesen der Farben, bez. der Töne folge, dass sie uns Gefühle gerade von diesen bestimmten Qualitäten repräsentiren.« (S. 53.): »Das Wesen des Tones kann uns nicht eher verständlich werden, bevor wir nicht wissen, durch welche Zusammenhänge und Uebergänge aus den materiellen Schallwellen und den durch sie erweckten Nervenschwingungen die Tonempfindung in ihrer ganz besonderen seelischen Eigentümlichkeit entsteht.« Wenn er ferner das ästhetische Verhalten mit R. Vischer auf »Zufühlung« und »Nachfühlung« sowie mit Lotze auf »körperliche Selbstversetzung« als Mittelglied zurückführt, und alle diese Ausdrücke in dem Sinne psychischer Processe nimmt, so kann er die weitere Frage nach den elementaren Vorgängen, aus welchen sie sich ergeben, füglich nicht abweisen. Ebensowenig kann er es tatsächlich vermeiden, aller Orten Bezeichnungen rein associativer Natur heranzuziehen. »Mittelglied« ist noch einer der unschuldigsten, aber S. 73 wird die ästhetische Anschauung z. B. einer Wolke darein gesetzt, dass uns »das leichte, ziellose Dahinschweben im unermesslichen Aether unmittelbar in die wechselnde Gestalt der Wolke eingeschmolzen ist,« (ohne so etwas wie Verschmelzung geht es also auch hier nicht ab) »und ebenso unmittelbar muss dieses Schweben unter Mitwirkung unserer versetzungsfähigen Körper-Organisation eine gedankenlos träumerische, sehnsüchtige Stimmung erwecken und selbst

zum Ausdruck dieser Stimmung werden.« Dergleichen ist bereits Association, soll es aber nach Volkelt nicht sein, denn das vermittelnde Element zwischen Natur und Geist ist nach ihm (S. III.) das unbewusst Logische (im Sinne Hegels); letzteres aber hat sein Wesen in einem dunkeln »Untergrund von Stimmungen und Gefühlsklängen« (16), welche den Geist »in zum Teil ganz unbewussten Formen und Nuancen« (12) ununterbrochen umschweben. Dieser »Naturgrund der Individualität«, dessen undurchdringliche Dunkelheit hervorzuheben der Verf. nicht müde wird, der aber wahrscheinlich doch nur eine »complicirte Ineinanderschlingung des Logischen« ist (16), kann seinem Wesen nach nicht mit der Klarheit des Gedankens »restlos durchdrungen« werden (15). Also nur keinen Anspruch auf klares »associatives« Begreifen der Gefühls- und Gemütswelt, und ganz consequent weiß der Verfasser auch da, wo ihn das eigene Bedürfnis zu dergleichen führt, durch angebrachte Cautelen dafür zu sorgen, dass die so gewonnene Klarheit einen gewissen Grad nicht übersteige. So z. B. werden zwar unterschiedene Factoren im »subjectiven Process« der ästhetischen Anschauung aufgewiesen, nämlich »Selbstmotion, physisches Gefühl, Stimmung«, aber — »natürlich fallen alle drei Factoren in ein unentwirrbares Ineinander zusammen« (63). Wie haben sie aber dann überhaupt zu so deutlichen Begriffen »entwirrt« werden können? Man sieht: die Vehikel der Höherbildung elementarer psychischer Processe, Verschmelzung, Complexion, Verflechtung u. a. werden hier sammt ihren Wirkungen nach der objectiven wie nach der subjectiven Seite hin ohne Unterschied in den Abgrund des »unentwirrbaren Ineinander« zusammengeworfen, damit das unbewusst Logische keinen Schaden leide an seiner undurchdringlichen Dunkelheit. Aus demselben Grunde muss das leichte Dahinschweben im Aether in die Gestalt der Wolke nicht erst einschmelzen (das wäre ja möglicherweise ein analysirbarer Process), sondern es darf nur bereits eingeschmolzen sein. Dieses Schweben ferner, obwol es ausdrücklich »unter Mitwirkung« unsrer »ver-»setzungsfähigen« Körper-Organisation die betreffende Stim-

mung erzeugt, soll dies doch »unmittelbar« zu Stande gebracht haben. S. 76 heißt es: »Zum Stimmungsbilde wird der auf dem Baume sitzende Vogel erst dadurch, dass ich mich in den umschattenden Baum mit dem dunkeln Gefühle bereitwilligen, harmlos freigebigen, sich weithin ausbreitenden Spendens, und in den Vogel mit dem ebenso dunklen, ahnungsvollen Gefühle woliger Kühle versetze.« Also: »bereitwilliges, harmlos freigebiges, sich weithin ausbreitendes Spenden«; klarer lässt sich doch wol der Inhalt eines Gefühls nicht analysiren und doch soll es durchaus ein »dunkles« sein. Gleich darauf lesen wir nun freilich mit Bezug hierauf von »einem durchsichtigen, feinen« Dunkel, wodurch sich die Stimmung charakterisirt. Vor dieser Art von Dunkelheit braucht sich die Associations-Psychologie wohl nicht zu fürchten.

Solche und andere Beispiele zeigen, dass das Bestreben, die associative Psychologie zu Gunsten einer unmittelbar »intuitiven« bei Seite zu schieben, etwa dem Versuche gleichkommt, Schwimmen zu lernen, ohne in's Wasser zu gehen. Man mag immerhin das bisher von ihr Geleistete an vielen Stellen als unzulänglich nachweisen; damit stellt man ihr nur die Aufgabe, den Versuch auf ihrem eigenen Boden zu erneuern, ohne sie im Princip aufzuheben. Und zur Prüfung ihrer eigenen Resultate werden ihr so anregende und eindringende Untersuchungen wie die von Volkelt immer dankenswert sein. Aus diesem sachlichen Interesse muss ich zunächst seine Einwendungen gegen meine Ansichten besprechen.

Als den ursprünglichsten Factor der ästhetischen Anschauung betrachte ich in den angeführten Untersuchungen die »Verhältnis-Vorstellung«. Zwei gleichzeitig gegebene äußere oder innere Vorstellungen geben dem Bewusstsein außer dem was durch ihren objectiven Inhalt und dessen Verschmelzung bedingt ist, noch eine dritte Vorstellung, nämlich die des Eindrucks, den ihre Gleichzeitigkeit im Bewusstsein auf das vorstellende Subject ausübt. Sie ist gleichsam der Exponent der Verträglichkeit, die mehr oder weniger zwischen dem Inhalte der beiden ursprünglichen Vorstellungen besteht. Die Tatsache selbst, die ich a. a. O. specieller

zu begründen versuche, um sie dann für das Verständnis der ästhetischen Apperception zu verwerten, ist schon von verschiedenen Seiten her in's Auge gefasst worden. Steinthal's »Verbindungs-Merkmal« der Vorstellungen *), H. Cohens »formales Element« der Vorstellung neben dem materialen**), Wundt's Unterscheidung zwischen der subjectiven Beziehung der Vorstellung zum Bewusstsein und deren objectivem Inhalt ***) beruhen wesentlich auf derselben Beobachtung, ebenso steht, was Lazarus †) als Analogie der Empfindung bezeichnet, in Zusammenhang mit dieser Tatsache. Steinthal ††) hat sie außerdem schon ausdrücklich und ausführlich zur Erklärung einer bestimmten Art dichterischer Anschauungsweise verwertet. Volkelt dagegen hält sie für unzulänglich zu der von ihr geforderten Leistung. Aus dem Zusammen zweier Vorstellungen könne niemals ein »Stimmungsbild« heraus erklärt werden (76). In dem Zusammen z. B. des Vogels mit dem Zweige, auf dem er sitzt, sei weiter nichts gegeben als »ein Vergleichen der Eigenschaften (von Baum und Vogel) nach ihren räumlichen, zeitlichen, causalen Beziehungen«. Aber um den Complex der objectiven Inhaltsbestimmungen beider Vorstellungen handelt es sich hierbei durchaus nicht. Die Exponential-Vorstellung in dem obigen Sinne besteht vielmehr in dem Bewusstwerden des grösseren oder geringeren »Spannungs-Grades« †††) zweier Vorstellungen, der außer dem gegenständlichen Inhalte des Vorgestellten einen Bestandtheil des Bewusstseins bildet. Bildet jener die objective Seite des Vorganges, so dieser die sub-

*) Steinthal, Abriss der Sprachwissenschaft I, S. 118 f.

**) Diese Zeitschr. VI, S. 173 f.

***) Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, S. 469.

†) Diese Zeitschr. III, S. 78.

††) A. a. O. § 318 f.

†††) Vgl. W. Volkmann, Lehrbuch der Psychologie 1876, II. Bd. S. 290. S. auch Bain, the senses and the intellect. 3 ed. S. 6: The very same state of mind may have both an intellectual side and an emotional side; — and — these two distinct facts of our nature pass into another by a gradual transition, so that an absolute line of separation is not always possible.

jective; jener liegt mehr auf der Seite des äußerlich (gegenständlich) Vorstellbaren, dieser auf der des innerlich Fühlbaren, das jeder selbst an sich erfahren muss, um es zu kennen, während jenes sich in bestimmten Worten und Begriffen ausdrücken, mitteilen lässt. Fragt man nun, wodurch der größere oder geringere Grad jener »Spannung« bedingt sei, so gebe ich Volkelt zu, dass hierzu noch eine von ihm bezeichnete Ergänzung nötig ist. Jener Eindruck ist das Resultat aus der Mitschwingung aller der Vorstellungen, bez. Eindrücke, die von der Eigentümlichkeit der einen wie der andern Vorstellung bereits gewonnen wurden. Dies ist nun aber keineswegs nur dadurch möglich, dass es im Geiste »eine Region dunklen, passiven Bewusstseins« gibt, wenigstens nicht in dem Sinne, als sei in dem vorliegenden Falle der Inhalt der unterhalb der Schwelle des Bewusstseins im Zustande der »Schwingung« wirkenden Teilvorstellungen keiner Analyse fähig. Eine solche vollzieht ja Volkelt in dem oben (S. 10) angeführten Beispiele selbst.

In Anschluss an die angeführte Tatsache lässt sich nun weiter zeigen, dass die ästhetische Anschauung bedingt ist durch die Perception eines Gegebenen vermittelst derjenigen Verhältnisvorstellung, welche aus dem Ineinander von Sinnlichem und Geistigem hervorgeht oder vielmehr mit demselben zugleich vorhanden ist. Dieses ist überall da der Fall, wo wir ein Gegebenes unwillkürlich unter den Gesichtspunkt des Eindruckes der erscheinenden Persönlichkeit stellen. Dazu gehöre, meint unser Gegner, dass das Vorstellungspaar des Geistigen und Sinnlichen zunächst wirklich als Zweiheit existire, damit zu ihnen als Drittes die Vorstellung jenes Eindruckes hinzukommen könne. Die Sache verhält sich nach ihm vielmehr so, »dass wir in der ästhetischen Anschauung ein Sinnliches intuitiv, ohne dass wir die Vorstellung des Geistigen irgendwie separat besessen hätten, vergeistigten, dass wir in einem Acte Geistiges in das Sinnliche hineinschauen oder — was unmittelbar dasselbe ist — aus ihm herausschauen« (77). Zu dieser Leistung sei aber nur ein besonderes Vermögen des Geistes befähigt, nämlich die Phantasie.

Ueber das Wesentliche des Actes selbst sind wir auch hier einig; auch mir ist die ästhetische Anschauung das unmittelbare Hineinschauen eines geistigen Innern in ein gegebenes Sinnliches; auch mir ist dieser Vorgang ein Werk der Phantasie. Was aber ist Phantasie? Nach Volkelt ein Vermögen, ein Darsteller, dem man bei seiner Leistung ja nicht hinter die Coulissen sehen darf, denn das wäre ja associative Erklärung; nach meiner Ansicht eine Eigentümlichkeit geistiger Betätigung, hinsichtlich deren wir nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht haben, den gesetzmäßigen Zusammenhang derjenigen Vorgänge zu untersuchen, aus denen sich diese Art seelischen Wirkens ergeben muss.

Wenn der in die Höhe geworfene Ball auf die Erde fällt, so ist das für den Betrachter ein sinnlicher Vorgang; wenn der Knabe ihm nachspringt, um ihn wiederzuholen, so haben wir da schon mehr: nicht bloß die sinnliche Warnehmung der Bewegung und Streckung seiner Glieder, sondern mit und durch diese die Vorstellung eines dadurch sich zu Tage legenden Innern, Geistigen. Ist dieser letztere Vorgang nun wirklich keiner weiteren Erklärung fähig, als der durch Berufung auf die undurchschaubare Phantasie? Beständig sehe ich Menschen sich bewegen und handeln, höre sie reden, verstehe Mienen und Gebärden, sowie den Blick der Augen. In ihren Worten treten mir nicht nur hörbare Laute, sondern auch eine damit verbundene Bedeutung, Begriffe entgegen, mit der Warnehmung ihrer Bewegungen war auch die Vorstellung eines Zweckes gegeben u. s. w.; beständig sind so zwei verschiedenartige Reihen von Vorstellungen im Inhalte meines Bewusstseins, die auf allen entsprechenden Punkten unmittelbar verschmelzen, Sinnliches zugleich mit Geistigem. Auch diese Tatsache ist vermittelt. Weil ich selbst nicht umhin kann, mit meinen Vorstellungen Laute, wodurch ich sie äußere, mit meinen Willensregungen Körperbewegungen zu verbinden, wodurch ich sie ausführe, weil also in meinem eigenen Wesen es unmittelbar liegt, dass einer Reihe von inneren Zuständen, eine Reihe von sinnlich wargenommenen Erscheinungen parallel geht,

deshalb reproducirt mir die gegebene sinnliche Vorstellung des Lautes die Anschauung, mit welcher ich sie selbst schon zu verbinden Veranlassung hatte und analog verhält es sich bei der Bewegung. Die unmittelbare Verschmelzung der Glieder beider Reihen kann auch aufgehalten werden: ich vergleiche Laut und Bedeutung, die Bewegung und ihre Angemessenheit an den vorgestellten Zweck und urteile, ob eins dem andern entspricht u. dgl. Soll ich nach alledem noch fragen, wo denn die Zweiheit des Geistigen und Sinnlichen zu finden sei, aus der ich das Merkmal des Eindrucks der erscheinenden Persönlichkeit gewinne? Freilich steht die Sache nicht so (wie Volkelt anzunehmen scheint), dass ich dabei die Vorstellung des Geistigen als solches (als allgemeiner Begriff) neben die Vorstellung des Sinnlichen (in derselben Bedeutung) gleichsam gegen das Licht halte; das würde so wenig eine im eigentlichen Sinne ästhetische »Stimmung« hervorbringen wie der allgemeine Begriff des Baumes neben den Begriff des Vogels gehalten (obwol eine »Verhältnisvorstellung« auch hier möglich ist)*); wol aber liegt in dem Zumal-Gegebensein von sinnlicher Erscheinung und geistigem Inhalt jene Zweiheit so gut wie in der Einheit des verstandenen Wortes die Zweiheit von Laut und Bedeutung. Aus dem Zusammen aber jener beiden Vorstellungsweisen, welches uns eine gegebene Erscheinung entgegenbringt, gewinnen wir den Eindruck geistiger Bedeutsamkeit einer sinnlichen Formensumme, d. h. eine bestimmte Anschauung von dem Wesentlichen des geistigen Ausdrucks im Stoffe und damit die erste Bedingung für die Wirksamkeit der ästhetischen Illusion.

Von dem Wesen und Vorgange der Apperception macht sich Volkelt eine durchaus unzureichende Vorstellung. S. 82: »Worin könnte das Appercipiren (einer sinnlichen Erscheinung durch den Eindruck des Ineinander von Geistigem und Sinnlichem) bestehen als darin, dass erkannt würde, in wiefern

*) Ueber die sehr verschiedene Energie und gleichsam Lebensfähigkeit der Exponential-Vorstellungen hinsichtlich der Apperception verweise ich auf das in § 60. meiner Untersuchungen Bemerkte.

das gegebene Object unter die Vorstellung V (eben die des bezeichneten Ineinander) falle, zur Gattung der »erscheinenden Persönlichkeit« gehöre?« Von einem Idealisiren wäre dabei allerdings nicht die Rede. Allein wo und seit wann hat denn die neuere Psychologie das Wesen der Apperception mit der Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine identisch gesetzt? Ist doch gerade dieser Vorgang einer der niedrigsten und dürftigsten von allen welche in den umfassenden Bereich der Apperception fallen. Apperception ist, allgemein gefasst, die lebendige Betätigung der Seele in der Aneignung eines Neuen vermittelst des bereits vorhandenen Besitzes, der Process, in welchen sie durch die Wechselwirkung, Gegenbewegung des Neuen und des Alten hineingezogen wird, ein Vorgang, dessen besondere Eigentümlichkeit in jedem gegebenen Falle ganz von der Beschaffenheit der Vorstellungen oder überhaupt der innern Zustände abhängt, welche dabei zur Wirkung kommen. Bei der Betrachtung nun und dem ästhetischen Genießen einer Landschaft, eines Gemäldes u. dgl., was geht denn da innerlich vor? Weil die Formen, Farben, überhaupt die Verhältnisse des Objects in derselben Weise gegenseitig auf einander hinweisen, wie die der erscheinenden Persönlichkeit und sich auch wie diese zu einem geschlossenen Lebendigen, Organischen ergänzen, so erwecken sie, nicht jene Vorstellung selbst, wol aber denselben Eindruck, wie jene Vorstellung und damit ein analoges Wolgefallen. Dass hier nur der Eindruck jener Vorstellung, nicht diese selbst wirksam wird, liegt darin dass z. B. in der Landschaft nur die Beziehungen der gegebenen Formen auf einander (also gleichsam das zwischen ihnen Liegende) den analogen Beziehungen zwischen den äußeren Formen der Persönlichkeit entsprechen, nicht aber das Sachliche der einzelnen Formen in jener das Sachliche der Formen in dieser wiederspiegelt. Die Gestalt eines in der Landschaft hervortretenden Berges erweckt kaum je die Erinnerung an die menschliche Gestalt; wol aber macht die Art, wie er von seiner Umgebung sich abhebt, denselben Eindruck, wie das Heraus- und Hervortreten einer energischen

Persönlichkeit und die Art, wie eine solche im Handeln von dem Hintergrunde der umgebenden Verhältnisse sich abhebt, ihn auf uns machen müssen. Das mit diesem Eindrucke gegebene Wolgefallen veranlasst uns zur weiteren Vertiefung in das Dargebotene; das individuell Charaktermäßige (Stimmungsvolle), was aus dem Zusammen der Formen spricht, übt bald von dem einen, bald von dem andern Punkte des Geschauten her, bald aus dem Ganzen heraus in immer neu sich ergänzenden Anregungen seine Wirkung. Die theoretische Vorstellung der Persönlichkeit und ihrer Erscheinung braucht gar nicht erst in das Bewusstsein zu treten, um hier als Gattung sich einer Art unterzuordnen. Lebendig anregend wirkt hier nur das subjective Moment, die Art der Anmutung; auch den Betrachter regt diese zu einer geistigen Tätigkeit an, welche, obgleich scheinbar nur ein passives Einnehmen des in der Anschauung Gebotenen, doch in Wahrheit ein schöpferischer Act ist, indem durch das Hineinschauen lebensvoller Beziehungen unter die gegebene Formensumme das Gemälde, die Landschaft erst Charakter und damit Stimmung erhält. Das ist auch Apperception, denn es ist die Aneignung und Verarbeitung eines gegebenen Aeußern durch einen bereits im Innern vorhandenen Besitz.

Hiernach mag man nun auch beurteilen, in wie weit es begründet ist, dass nach Volkelt bei der Auffassung der ästhetischen Anschauung als Apperception das »Centrale« in demselben nicht zu seinem Recht komme (83). »Nicht mit der vereinzelten Vorstellung des Ineinander von Geistigem und Sinnlichem, sondern mit dem Ineinander beider, das wir im Mittelpunkt unsers Wesens unmittelbar sind, verhalten wir uns in der ästhetischen Anschauung tätig.« Bei der »vereinzelten Vorstellung« als angeblichem Vehikel der Apperception brauchen wir uns nach dem eben Gesagten nicht weiter aufzuhalten: zu dem Uebrigen ist noch zweierlei zu bemerken:

1) Was wir »im Mittelpunkt unseres Wesen unmittelbar« sind, getraue ich mir, Kant's Kritik vor Augen und im

Herzen, so glattweg nicht zu bestimmen, nur indem ich mich besinne, dass wir das Ineinander von Sinnlichem und Geistigem tatsächlich in der Erscheinung sind, will es mir mit Grund zweifelhaft erscheinen, ob wir diese Bestimmung auch für »den Mittelpunkt unsres Wesens unmittelbar« anwenden dürfen.

2) Richtig ist dagegen, dass, weil wir uns als Erscheinungswesen nicht anders haben und anschauen können, denn als Ineinander von Geistigem und Sinnlichem d. h. als erscheinende Persönlichkeit, wir auf Grund dieser Tatsache mit Notwendigkeit veranlasst sind, auch das Außer uns (illusorisch) in uns selbst zu verwandeln. Diese Einsicht habe ich aber selbst bereits (a. a. O. § 74) ausgeführt. Hier nur ein paar Sätze: »Auch sich selbst hat ja jeder Einzelne in seinem Dasein und Wirken nach außen nur so, dass er ein an einem Sinnlichen zur Erscheinung kommendes Geistige ist. Darum fällt es uns schwer, mit der Vorstellung eines von allem Seelischen entblößten Sinnlichen Ernst zu machen. Analog der Art, wie wir uns unserer Daseinsweise bewusst sind, müssen wir zunächst alles Andere, was wir als ein in sich abgeschlossenes Ganzes anschauen, uns ebenfalls vorstellen, denn wir haben keinen andern Maßstab, uns in die Daseinsweise eines Andern, uns Heterogenen hinein zu versetzen, als den uns mit der unsrigen selbst gegebenen« u. s. w.

Volkelts eigene ästhetische Grundansicht, zu der wir uns jetzt zu wenden haben, stützt sich auf den Begriff des Symbols und bestimmt dessen Wesen und sein Verhältnis zur menschlichen Natur so, dass hinsichtlich des symbolisirenden Verhaltens von Seiten des Subjects eine psychologische Erklärung aus vermittelnden Tatsachen ausgeschlossen ist. Ueberall in Natur und Kunst sprechen Formen zu uns, die uns mehr unbestimmte Gefühlsklänge, ahnungsvolle Stimmungen erwecken; Formen, in denen sich nicht der ideendurchleuchtete Kern der menschlichen Persönlichkeit verbildlicht, wie Farben, Töne, geometrische Figuren u. s. w. (12). Symbolisch sind sie, weil sie einerseits etwas Menschliches zum Ausdruck bringen, andererseits aber doch dem durch

sie ausgedrückten Inhalte ihrem Wesen nach unangemessen sind. Denn Symbol ist immer die Ineinssetzung eines geistigen Inhalts mit einer ihm nicht voll angemessenen äußern Form, z. B. eines kühnen menschlichen Aufstrebens mit dem Bilde eines Tieres, etwa des Adlers. Jener dunkle Naturgrund von Stimmungen und Gefühlsklängen, der neben und unter dem Verlaufe unseres klaren Bewusstseins einhergeht, findet in der ästhetischen Betrachtung seine Befriedigung durch die Verwendung solcher Formen »die, wie die mannichfachen Naturgestalten, sich der klaren menschlichen Gestalt nur von ferne annähern oder die, wie die Farben, Töne u. s. w. zu den Elementen der sinnlichen Gesammtäußerungsform des Menschen gehören. — Ein sich selber verschleiertes Menschliches, aber immerhin doch Menschliches also »erfasst sich« unter dem Bilde einer noch nicht menschlichen, ganz elementaren oder zwar individuellen, aber doch unorganischen oder pflanzlichen Gestalt« (17). Auch die Individualität als solche hat für uns etwas »Unnennbares, durch Begriffe Unerschöpfbares«. Wir können sie wol intuitiv erfassen, nicht aber »durch unser discursives Denken und mit unsern zu wenig lebensvollen, zu abstract allgemeinen Begriffen erschöpfend begreifen«. Deshalb wird auch über jedem noch so klaren Kunstwerk »unsagbar ein individueller Hauch schweben« (ebd.). Die Form des Schönen gliedert sich »durch das ursprüngliche Wesen der Sache« in eine doppelte; eine menschliche und eine unpersönliche, »denn das Menschliche ist der Angelpunkt im Schönen, nur durch das Zusammenklingen des im Object sich darstellenden Menschlichen mit dem Menschlichen in des Betrachters Gemüte entspringt das Schöne. Das Menschliche aber kann sich uns in unangemessener, noch nicht menschlicher, unpersönlicher Gestalt darstellen. Für das zweite Glied dieser wesentlich-sachlichen Einteilung bietet sich uns ungesucht der Name Symbol dar« (24). Von diesem Standpunkt aus sei Vischers Ausdehnung des Symbolbegriffs auf die »nur ästhetisch gläubige Personification« z. B. der griechischen Götter wieder zu beschränken.

Nach alledem will der Verf. den Begriff des Symbols offenbar nur für dasjenige ästhetische Verhalten in Anspruch nehmen, welches in der dunklen Wiederspiegelung menschlichen Gehalts durch äußere Naturformen besteht. Am Schlusse seiner Darstellung ist ihm aber trotzdem von einem anderen Gesichtspunkte aus in einem weiteren Sinn »alles Schöne symbolisch« (119), vor allem auch die ästhetische Auffassung der wirklich beseelten Erscheinung selbst. Jene eigentliche Symbolisirung ist »eine bloß leihende mit einer gewissen Illusion verbundene Beseelung, dies hingegen eine Rückbeseelung, die der Oberfläche nur das gibt, was sie in ihrem concreten Zusammenhange wahrhaft in sich trägt« (118). Auch die oben für alles Symbolische geforderte Unangemessenheit zwischen Form und Bedeutung soll dieser Erweiterung nicht fehlen. Denn »dem Gefühl wird es immer wunderbar und geheimnisvoll vorkommen, wie Stirn, Augen, Mund, Kinn — uns etwas von dem, was sie an ihrer Oberfläche sind, so total Verschiedenes zum unmittelbaren Ausdruck bringen können« (ebd.). Das Verhältnis von Idee und Erscheinung, Innerem und Aeußerem ist hier »höchst dunkel und geheimnisvoll« (119).

Dunkel, ja; aber doch gewiss nicht unangemessen! Jeder fühlt vielmehr in diesem Falle unmittelbar, dass Inneres und Aeußeres sich decken und nur der hinzukommenden Reflexion mag der Grund des Zusammenhanges zwischen beiden Seiten sich entziehen. Das hat aber für die Bestimmung als Symbolisches auch im Sinne des Verfassers keinen Einfluss. Wenn wir einem Naturgegenstande symbolisch Beseelung leihen und uns doch dabei der Unangemessenheit dieses Aeußeren als Träger für ein hinzugedachtes Inneres bewusst werden können, so findet Letzteres doch gewiss nur statt auf Grund der Tatsache, dass dabei das Wissen um jenes Verhältnis der totalen Angemessenheit mitwirkt, welche in der beseelten menschlichen Gestalt gegeben ist. Diesem gegenüber trägt alles Andre, illusorisch Beseelte die Unangemessenheit von Beseelung und äußerem Ausdruck derselben zur Schau, auf die wir aufmerksam werden, sobald wir aus der ästhetischen Illu-

sion heraustreten. Die ästhetische Anschauung der belebten menschlichen Gestalt selbst lässt sich also ohne Zwang selbst nicht in den erweiterten Rahmen des Symbolbegriffs einfügen. Auch war ja vorher das Wesen des Symbolischen von dem Verfasser darein gesetzt worden, dass ein menschlicher Gehalt sich in nicht-menschlicher Form darstellt. Jetzt dagegen soll es auch für den Fall gelten, wo das Menschliche sich in der ihm angemessenen Form zur Darstellung bringt. Letzteres, das gerade Gegenteil der frühern Bestimmung, soll lediglich als Erweiterung derselben gelten.

Diesem bedenklichen Schwanken des Begriffs gegenüber bleibt nur übrig, entweder eine Scheidung des ästhetischen Gebietes in einen symbolisirenden und einen davon verschiedenen Teil vorzunehmen oder den Symbolbegriff durch Umdeutung desselben in das Wesen der ästhetischen Illusion zu vertiefen und womöglich von da aus eine einheitliche Ableitung aller Arten der ästhetischen Anschauung zu gewinnen.

Man gewinnt eine solche Ableitung, sobald man nicht das Menschliche als solches, sondern die Persönlichkeit, sofern und soweit sie als sinnlich gegebene Erscheinung sich darstellt, für die Erklärung der ästhetischen Anschauung zum Ausgangspunkt nimmt. Begriff und Eindruck (das objective und subjective Moment) dieser Vorstellung werden zunächst an der tatsächlich gegebenen Erscheinung des Menschen gewonnen, die Persönlichkeit als erscheinende ist aber auch beim Menschen nicht das Menschliche als solches, denn dies ist eben nur der ganze Mensch nach innen wie nach außen, d. h. die Persönlichkeit auch als handelnde, sittlich bestimmte, zurechnungsfähige, nach Temperament, Charakter, Anlagen u. s. w. bedingte. Der Eindruck der erscheinenden Persönlichkeit ist mithin auch nur eine Seite des Menschlichen, kommt aber am Menschen selbst zur vollkommensten Darstellung, und stuft sich von ihm aus in dem Reiche der übrigen Erscheinungen zu immer minderer Vollkommenheit ab. Wenn wir daher sagen, dass im ästhetischen Auffassen ein Leihen von Persönlichkeit (mithin Illusion) stattfinde, so ist das nicht so aufzufassen, dass dieses Leihen

nur bei nicht-menschlichen Erscheinungen stattfinde und beim Menschen als ästhetischem Objecte nicht mehr; sondern dasselbe gilt auch von dieser höchsten Stufe, sofern wir in ästhetischen Anschauungen den Menschen nicht als Persönlichkeit im vollen Sinne des Wortes auffassen, vielmehr ihm lediglich auf Grund seiner Erscheinung ein bestimmtes Charaktermäßiges (Inneres) zuschreiben, ohne die wirkliche Beschaffenheit seines geistigen Innern zu untersuchen. Denn auch wo wir vielleicht wissen oder finden, dass sein wirkliches Innere nicht mit dem Eindruck, den seine Erscheinung auf uns macht, zusammenstimmt, stört uns dies, so lange wir in rein ästhetischem Auffassen begriffen sind, nicht. Wir beschränken uns in diesem Falle darauf, die äußere Erscheinung gleich einer Statue, einem Gemälde, als eine Vielheit von Formen zu nehmen, die eine in ihnen selbst liegende und ihnen entsprechende »Stimmung« zum Ausdruck bringen. Wenn also auf den niederen Stufen der Erscheinungen das Symbolische darin liegt, dass ein Aeußeres einen geistigen Gehalt wiederspiegelt, der in Wahrheit nicht in ihm enthalten ist, sondern für den es auf Veranlassung seiner äußern Formen lediglich als Träger gedacht wird, so findet dieses Verhältnis (also ästhetische Illusion) auch noch auf der höchsten Stufe statt. Auch die ästhetische Anschauung der menschlichen Erscheinung selbst nimmt die Außenseite, um dieser auf Grund dessen was sie in der Summe ihrer äußern Formen bietet, eine Art von Beseelung unterzulegen, bei der es gleichgültig bleibt, in wie fern sie der wirklichen seelischen Bestimmtheit ihres Trägers entspricht. Wenn daher auch die Tatsache besteht, dass die ästhetische Anschauung uns teils einen menschlich durchleuchteten, teils einen »dunkeln«, besser: unsagbaren menschlichen (d. h. persönlichen) Inhalt entgegen bringt, so darf man das nicht zu einem generischen Unterschiede hinsichtlich des »Symbolisirens« machen. Man darf nur von einem mehr oder weniger adäquaten Ausdrucke der Persönlichkeit sprechen und muss besonders darauf Gewicht legen, dass auch auf der höchsten Stufe (bei der ästhetischen Auffassung

der menschlichen Gestalt) die Summe der äußern Formen auf erschöpfende Wiedergabe und Darlegung der Persönlichkeit nach dem vollen Umfange ihrer Beziehungen verzichtet. Auch wo die menschliche Erscheinung, wie etwa in den plastischen Darstellungen griechischer Göttergestalten, idealisirt, also nach Form und Gehalt in's Uebermenschliche gesteigert erscheint, vermag uns das Bildnis wol anzuregen zu dem Versuche, den innersten Kern einer solchen Persönlichkeit in Gedanken zu erfassen und festzuhalten; darstellen aber kann die Kunst selbst eines Phidias ihn ebenfalls nur, soweit er erscheinen kann, und in die Erscheinung treten kann nun einmal die ganze, eigentlichste Persönlichkeit, das Innerste derselben nicht. Von künstlerischen Leistungen, wie die ebengenannten, unterscheiden sich nun die tiefer stehenden ästhetischen Objecte und Verhältnisse dadurch, dass sie von der Art, wie die Formen der erscheinenden Persönlichkeit sich gegenseitig verhalten, gleichsam nur Andeutungen geben, ein Umstand, wodurch sie die Illusion, uns von dem Objecte nach Art der erscheinenden Persönlichkeit anmuten zu lassen, mehr anregen als befriedigen. Auf Grund solcher Anregung wird der einzelne Betrachter je nach seiner Individualität bald diesen bald jenen concreten Ausdruck von bestimmten Gemütslagen oder Handlungen in das vorliegende Object hineinschauen. Diese Leistung ist aber für den ästhetischen Act selbst ein durchaus Secundäres. Der blühende Baum mag leicht den Einen gemahnen »an die vervielfältigte menschliche Bewegung des freundlich-freigebigen, anspruchslos-stillen Darreichens« (Volkelt S. 27); für einen Andern (z. B. Uhland) ist er mit gleichem Rechte die sichtbare Bürgschaft der trostreichen Stillung jedes Herzeleides (Frühlingsglaube), für einen dritten die Versinnlichung des wonnevollen Aufquellens neuer jugendkräftiger Gefühle in der Menschenbrust (Goethe's Mailied: Es winken Blüten aus jedem Zweig, und tausend Stimmen aus dem Gesträuch — — Im Blütendampfe die volle Welt). Das Wesentliche der ästhetischen Anschauung ist dasjenige was in der Verschiedenheit dieser

»Privatgefühle« gemeinsam bleibt: Die Anmutung nach Art des Persönlichen.

Wir sehen also: Zwischen der ästhetischen Auffassung der Naturdinge und der der menschlichen Gestalt besteht der Unterschied, dass die Beseelung jener immer etwas Unangemessenes behält, welches bei dieser wegfällt. Daher war der Begriff des Symboles für das ganze Gebiet des Aesthetischen nicht recht ausreichend. Anders verhält es sich mit dem der ästhetischen Illusion. Diese findet in beiden Gebieten statt, da sie auch auf dem der menschlichen Gestalt schon das Aeußere und nur das Aeußere zur Persönlichkeit macht, wobei allerdings jener Zusatz an Unangemessenheit bei dem Verhältnis dieses Aeußeren zu der in dasselbe hineingeschauten Beseelung fern bleibt*). Das Dasein aber und die Eigentümlichkeit dieser Illusion selbst erklärt sich uns aus demjenigen Grundverhalten, in welchem der Geist sich zu den Dingen tatsächlich befindet. Es ist eine wesentliche Eigentümlichkeit des Geistes, dass er die Welt der Dinge, die ihm als mehr oder weniger nicht-geistig gegenübersteht, sich assimilirt, in den Bereich geistigen Wirkens hineinzieht. Dies geschieht einerseits im Handeln, indem er die Dinge seinen Zwecken dienstbar macht und sie ihnen gemäß umgestaltet; es geschieht aber andererseits schon im Anschauen durch die ästhetische Beseelung**).

Ob nun mit dieser Erklärung ein unaufhebbarer Dualismus zwischen Geist und Dingen gesetzt ist oder nicht, und in welche erkenntnistheoretische oder metaphysische Grundansicht er schließlich etwa aufzuheben wäre, mag Sache tieferer Forschung sein. Da indess die Metaphysik uns in's Unbestimmte hinaus auf endgültige letzte Fundamente zur Ableitung anderer Disciplinen warten lässt, so haben wir

---

*) Wie aus der ästhetischen Illusion der Trieb und das Gesetz des künstlerischen Schaffens hervorgeht, darüber muss ich hier auf Cap. 7 meiner Untersuchungen verweisen.

**) Näheres hierüber sowie über das mit dieser Tatsache zusammenhängende ästhetische Lustgefühl a. a. O. S. 86 ff.

ein Interesse daran, auch die Aesthetik auf Tatsachen zu stellen, die uns die Erfahrung als letzte an die Hand gibt, ohne dass sie deswegen zugleich letzte unzerdenkbare, einer weiteren Speculation sich spröde entziehende Facta wären. Für eine solche halte ich das hier angedeutete Verhalten (ich sage absichtlich nicht »Verhältnis«) des Geistes zu den Dingen. Der theistischen sowol wie der pantheistischen Begründung der Aesthetik können und müssen wir hierbei entraten und uns als Aesthetiker zu dem theologischen Streite über Immanenz und Transcendenz Gottes durchaus neutral verhalten. Möglich sogar, dass wir dann, statt uns von der einen oder andern Seite voreilig Licht zu holen, im Fortgange unserer anthropologischen Untersuchungen, jene letzten Fragen selbst werden aufhellen oder die Fragestellung corrigiren helfen.

Die Schüler Hegels sehen in dem ästhetischen Verhalten bekanntlich einen Hauptbeweis für den Pantheismus. Die Tatsache, dass der Mensch den Drang hat, im Vorstellen der Natur dieselbe zu vergeistigen, nennt auch Volkelt ohne Weiteres pantheistisch und es wird ihm von da aus freilich nicht schwer, zu behaupten, dieser pantheistische Drang lasse sich nur erklären und begreifen unter Voraussetzung der pantheistischen Weltanschauung. Allein gerade der Aesthetik gegenüber hat letztere meines Erachtens sehr erhebliche Schwierigkeiten zu beseitigen. Es fragt sich dabei u. a., warum nicht das ästhetische Vermögen und Verhalten bei allen Menschen gleichmäßig ausgebildet ist; woher es kommt, dass uns vielfach ein Gegenstand auf einer tieferen Stufe der Natur leichter und nachhaltiger zum ästhetischen Verhalten veranlassen kann, als Erscheinungen höherer Stufen, z. B. ein Krystall besser als manche Tiere. Ueberhaupt begreift sich aus dieser Anschauung zunächst nur das Natur-, nicht das Kunstschöne und auch das erstere ergibt sich uns ja nicht ohne Weiteres als stimmungsvoll Beseeltes, sondern will von dem Geiste auf Grund der idealisirenden Tätigkeit bearbeitet sein: beim ästhetischen Genießen einer Landschaft abstrahiren wir von ihren wesentlichen Eigenschaften als Natur, sehen über bestimmte Einzelheiten hinweg, lassen andres, was in Wirk-

lichkeit Nebensache ist, hervortreten, ziehen mit dem Blicke bestimmte Grenzen u. s. w.; das Leihen (Hineintragen, bez. Herausschauen) der Beseelung geht also nicht ohne besondere Tätigkeit von Seiten des Geistes von Statten und diese fordert noch einen besondern Erklärungsgrund außer der pantheistischen Grundansicht. Auch warum uns nicht alle Gestalten der Natur ästhetisch stimmen, ist mit der letzteren noch nicht aufgezeigt. Das wesentlichste Bedenken jedoch gegen die Begründung der Aesthetik auf dem Pantheismus liegt mir darin, dass dieser selbst (nicht der Grund sondern) die Folge der unvermeidlichen ästhetischen Illusion ist, eine Hypostasirung ihres Ergebnisses. Der Geist, der erfahrungsmäßig allem außer ihm Vorhandenen Beseelung zu leihen sucht, fasst auch das Weltganze unter den ästhetischen Gesichtspunkt d. h. analog der beseelten Erscheinung. Dies ist unverfänglich, so lange er sich dabei bewusst bleibt, dass dieses Verhalten eben ästhetisch ist und damit über die Entscheidung der Frage, ob jenes Ganze in Wirklichkeit beseelt sei oder nicht, nichts vorausgenommen wird. In dieser Weise ist der Pantheismus für jeden Gebildeten eine fast unvermeidliche Vorstellung; wir können nicht umhin, den Inbegriff sämmtlicher Erscheinungen, den wir Welt nennen, nach Analogie des beseelten Sinnlichen gleichsam anzuschauen, eben deswegen, weil der Mensch dasjenige als was er sich selbst hat und weiß zum Maßstab für die Auffassung und Anschauung der Dinge nehmen muss. Aus der ästhetischen Tatsache aber, dass jene psychologisch notwendige Illusion existirt, können wir die metaphysische Behauptung, dass die Welt ein einheitlich beseeltes Ganzes ist, nicht machen, ohne unter die Consequenzen derjenigen Kritik zu geraten, welche Kant in der bekannten Beleuchtung des »Ideals der reinen Vernunft« an einer ähnlichen Hypostasirung geübt hat. Seine nachhaltigste Empfehlung hat aber der Pantheismus bekanntlich immer darin gesucht und gefunden, dass er dem ästhetischen Bedürfnisse des Menschen in Bezug auf die Auffassung der Welt am besten Genüge

leiste. Nicht die Aesthetik bedarf des Pantheismus, sondern umgekehrt: dieser wäre nicht ohne die ästhetische Illusion.

Das Wesen der Einbildungskraft.

Eine psychologische Betrachtung

von

Jürgen Bona Meyer.

Ueber das Wesen der Einbildungskraft stehen in der Philosophie von Alters her zwei Ansichten einander gegenüber. Die eine Ansicht hält diese Kraft für die ursprünglichste seelische Macht, welche Leib und Seele verbindet; die andre Ansicht spricht dieser Kraft die Ursprünglichkeit ab und erklärt Das, was man Einbildungskraft nennt, für ein zusammengewachsenes Erzeugnis anderer ursprünglichen Seelenkräfte. Dieser alte Meinungsstreit hat neuerdings wiederum eine besondere philosophische Bedeutung gewonnen durch erneute Versuche, die allgemeine Bedeutung der Einbildungskraft im ersten Sinne metaphysisch zu verwerten. Rücksicht auf diese Sachlage bestimmt mich den Gegensatz dieser Ansichten kritisch zu betrachten und die Gründe darzulegen, die mich bestimmen, die erste Ansicht als eine in mystisches Dunkel führende zu bekämpfen und die zweite Ansicht als allein mit einer klaren Analyse der Seelentätigkeit in Einklang befindlich anzunehmen.

Die erste Ansicht über das Wesen der Phantasie, welche nicht die meinige ist, die Ansicht also, welche die Phantasie für eine ursprüngliche, wenn nicht gar für die ursprünglichste Seelenkraft hält, welche durch sie das einheitliche Band von Leib und Seele gegeben denkt, hat sowol in der alten wie in der neuen Philosophie vielen Anklang gefunden. Schon Platon und Aristoteles und ebenso Cartesius,

schrieben der Phantasie eine solche zwischen Geist und Körper vermittelnde Rolle zu. Die Phantasie ist nach ihrer Auffassung diejenige Kraft der Seele, welche einerseits die Nachbilder der Sinneswarnehmung aufnimmt, bewahrt und diese inneren Anschaungsbilder dann dem denkenden Geist als Stützpunkt seines Begreifens, Urteilens und Schließens darbietet und welche andererseits den Begriffen und Ideen des Geistes ein anschauliches Sinnenkleid umlegt und erst dadurch die Einwirkung unserer Vernunft und unseres Willens auf unsern eigenen Leib vermittelt. In dieser mittleren Stellung gewinnt die Phantasie in den Augen dieser Philosophen geradezu eine schöpferische Kraft, welche im Körper Bewegungen und im Geiste Gedanken auslöst.

Es lag so fern nicht, von diesem Gedanken aus noch einen Schritt weiterzugehen auf demselben Wege. Wenn das Phantasiebild die Macht ist, welche auf Befehl des durch einen Gedanken erregten Willens den Arm zum Schlagen hebt oder das Bein zum Gehen ansetzt, ist dann nicht die Phantasie eine Seelenkraft, welche leibliche Bewegung entstehen lässt, liegt in ihr nicht vielleicht der Uebergang vom Leibe zur Seele, von der Seele zum Leibe, oder ist sie nicht vielleicht diejenige Kraft, in welcher Seele und Leib ihre höhere Einheit haben? —

Und wird uns derselbe Gedanke nicht auch noch von einer anderen Seite der Naturbetrachtung nahe gelegt? — Wir legen Samenkörner in die Erde und aus dem einen entsteht hier ein Apfelbaum, aus dem andern dort eine Kastanie? Wie kommt es, dass der Bildungstrieb des Samens hier eine solche und dort eine andere Gestaltungsrichtung einschlägt? Aus einfachen Druckverhältnissen der Zellenmaterie hat das noch keine Naturforschung nachweisbar zu erklären vermocht, und es ist daher so wahnwitzig nicht, wie es die moderne Naturforschung erscheinen lassen möchte, wenn man diese jeweiligen Gestaltungstriebe von einer eigentümlichen Lebenskraft abhängig denkt, welche dem Samenstoff die bestimmte Richtung, das bestimmte Ziel seines Werdens vorschreibt. Aber wie sollen wir uns nun diese auf

ein Zukünftiges hin arbeitende Naturkraft denken? Wie kommt es, dass sie den Keimfleck anlegt, der später ein Auge werden soll? Hat diese Kraft vielleicht etwas von der Natur einer Seele, welcher unbewusst das Bild zukünftigen Werdens vorschwebt? Ist es nicht, als wäre das ganze Bild, die Idee der werdenden Pflanze schon eine wirksame Macht im keimenden Samenkorn? Und wenn dies — könnten wir dann nicht auch hier wieder die gestaltbildende bewegende Kraft der Phantasie erkennen? und wären wir nicht am Ende berechtigt, die ganze Natur von beseelten Kräften durchdrungen zu denken, welche nach unbewusst vorschwebenden Bildern alles Sein und Werden der Natur, der Körper- und Geisteswelt bestimmen und leiten? —

Das ist stets der weitere Gedankengang aller naturphilosophischen Speculationen gewesen und bis auf den heutigen Tag geblieben. In begeisterter Weise hat diese Allbeseelung der Natur, Giordano Bruno dichterisch ausgesprochen:

Aus ureigenem Schoß ergießt die Materie Alles,
Denn werkmeisterlich ist die Natur im Innersten selber,
Ist lebendige Kunst, begabt mit herlichem Sinne,
Die nicht anderen Stoff, vielmehr den eigenen bildet,
Die nicht stockt noch bedenklich erwägt, nein Alles von selber
Sicher und leicht vollführt wie das Feuer brennet und funkelt,
Wie mühlos und frei durchs All das Licht sich verbreitet;
Nimmer zersplittert sie sich; beständig einig und ruhig
Lenkt und verteilt und fügt sie ordnend Alles zusammen.
Alles ist nur ein Kreis; des Lebens wirkende Kraft, die
Alles in Alles stets und in sich selber verwandelt.

Nicht minder dichterisch, wenn auch in Prosa hat dieselbe Grundanschauung über die Allbeseelung der Natur die neuere Naturphilosophie durch Schelling's Mund dargelegt. Und Schellingianer wie Ennemoser, Carus und Schubert haben ähnlich wie er diese allbeseelende Schöpferkraft der Natur ebenfalls stets als wesensgleich mit der schöpferischen Einbildungskraft der Menschenseele angesehen. Auch der jüngere Fichte, teilt diese Ansicht von der gestaltbildenden Kraft der Phantasie als Lebensprincip.

Und selbst die allermodernsten Speculationen unserer Zeitphilosophen haben in wechselnder Ablösung der Einseitigkeiten ihrer Systeme mit notwendiger Gedankenconsequenz zu einem ganz ähnlichen Gedankenabschluss geführt. Nachdem Hegel in begrifflicher Einseitigkeit den Vernunft-Gedanken als das Wesen alles Seins bestimmt zu haben glaubte und man nun fand, dass doch nicht Alles in der Welt vernünftig sei, war es sehr begreiflich, dass man es auch in der Philosophie einmal mit dem alten Satze versuchte stat pro ratione voluntas, der an die Stelle der Vernunft den bloßen Willen, die Willkür setzt. Hat die Welt ihren Grund nicht in einem vernünftigen Sein, so hat sie ihren Grund vielleicht nur in einem vernunftlosen Willen. Das war der metaphysich formulirte Grundgedanke von Schopenhauer. Was aber ist ein vernunftloser Wille, wenn er mehr sein soll, als eine bloße bewegende, auf sein Ziel hinstrebende Naturkraft? Was ist ein wollendes Wesen, das ein zu Erreichendes vorstellt, und doch nicht weiß, was es will? Ist ein solcher Wille wirklich mehr als die blinde Triebkraft der Natur? Verdient ein solches Etwas den Namen des Willens, von dem doch eigentlich nur geredet werden kann, wo ein bewusster Geist einen auf Zukünftiges gerichteten deutlich vorgestellten Vorsatz fasst? — Wer diese Frage verneint, der gibt entweder diese ganze Willenslehre als eine täuschende Namenssophisterei auf oder kann behaupten, für dieses treibende Etwas, das den eigentlichen Kern allen Seins bildete, sei nur Wille nicht der rechte Name, dieser Trieb, der im Unbewussten geschehe, verdiene eben deshalb den Namen des Unbewussten selbst. Das ist der Gedankenkeim der in unserer Zeit so viel beredeten Philosophie des Unbewussten Eduard von Hartmann's.

Aber sind wir damit im Verständnis des Wesens der Dinge wirklich weiter gerückt? Wir sind allerdings den Widersinn eines unbewusst wollenden Willens losgeworden; aber wie soll denn nun dies an seine Stelle getretene Unbewusste wirken als Triebkraft alles Werdens? Es soll ohne Bewusstsein, aber doch hellseherisch Alles im Bilde vorschauen,

was da werden soll. Das große Unbewusste, als Weltseele, ist eine Somnambule, die hellseherisch bewusstlos alle Ziele des Werdens vorschaut und aus diesem bewusstlosen Vorschauen die Kraft zur Verwirklichung dieser Zukunftsbilder des Seins entnimmt. Da sind wir denn richtig wieder bei der Idee einer bewusstlos wirkenden Gestalt bildenden Phantasie als der Seele der Welt angelangt und es bleibt nur noch übrig zu denken und zu sagen, dass ein solches seelisches Vorschauen undenkbar ist ohne denkendes Wissen. Wer aber diesen Gedanken klar erfasst, der ist in seinem Glauben wieder bei einem denkenden Weltgeist angelangt, der vordenkt und vorwill, und der eben deshalb, weil er so gedacht wird, als göttliche Vorsehung verehrt wird. Die Hartmann'sche Philosophie war nach meiner Ueberzeugung längst auf diesem Wege und wird auch zuversichtlich hier enden. Sie ist eine Uebergangsphilosophie von dem Materialismus durch den pantheistischen Idealismus hindurch zum idealistischen Gottesglauben. Und Phantasie und Ansicht über die Phantasie haben bei diesem Systemsübergang keine geringe Rolle gespielt.

Dass dies die Consequenz des angefangenen Gedankenganges ist, tritt besonders in einem neuerdings von Frohschammer herausgegebenen Buche hervor, welches die Phantasie geradezu als Grundprincip des ganzen Weltprocesses darzustellen versucht.

Es ist das dieselbe alte vorhin dargelegte Naturansicht, welche die angeblich schöpferische, gestaltbildende Kraft der Einbildungskraft zur Seele der Einzelorganismen wie des Weltorganismus selbst macht. Es ist die Ansicht, als deren eingehendster, sich am meisten auf Erfahrung stützender Verteidiger, neuerdings J. H. Fichte in seiner Anthropologie aufgetreten ist. »Der realen Substanz, aus deren ordnendem Mittelpunkte der formende Gestaltungstrieb hervorgeht, — muss — nach seiner Ansicht — das Analogon eines phantasiemäßigen Urbildes, gleich einem Modelle vorschweben, welches den ganzen Organismus in idealer Praeexistenz vollständig enthält.« Nur durch eine solche Annahme sollen

wir näher daran sein, zu begreifen, was der eigentliche Grund der sonst vollständig rätselhaften Wirkungen sei, die wir im Lebensprocesse sich vollziehen sehen. Diese gestaltbildende Lebenskraft soll der Phantasie vergleichbar sein, die auch im bewussten Geiste des Künstlers ein Mittleres ist zwischen Bewusstsein und Bewusstlosigkeit, indem sie in den eigentlich erzeugenden Acten tief in den unbewussten Grund seiner Seele zurückreicht. Der Lebensprocess also in all seinen charakteristischen Erscheinungen soll nur als die intensivste Phantasietätigkeit der Seele zu erklären sein.

Das also ist die naturphilosophische Ansicht über das Wesen der Phantasie als Weltkraft, nach deren philosophischer Berechtigung nun zu fragen ist.

Solche Rechtsfragen in der Philosophie sind aber gemeiniglich noch schwerer zu schlichten als Rechtshändel im praktischen Leben. Es fehlt der klare richterliche Maßstab. Derselbe kann natürlich für jede philosophische Klarheit nur in der Klarheit und inneren Widerspruchslosigkeit des Gedankens und in der Vereinbarkeit desselben mit der bekannten Erfahrung liegen; aber eben über diese Klarheit und Erfahrungsmäßigkeit der Gedanken ist auf philosophischem Gebiete schwerer als auf jedem anderen zu entscheiden.

In Betreff der dargelegten Ansicht erheben sich zunächst Bedenken gegen die Klarheit des Gedankens einer gestaltbildenden Phantasiekraft der Seele. Dieser Gedanke zieht eine Parallele zwischen der bewusstlos schaffenden Phantasietätigkeit des Künstlers und der ähnlich wirkenden Kraft der Naturseelen. Diese Analogie ist durchaus nicht klar. Der Künstler schafft nur in gewisser Hinsicht bewusstlos; ein in seinen Zielen noch unbewusster Drang treibt ihn zum künstlerischen Schaffen, hat er aber eine künstlerische Idee erfasst, so muss er suchen, sie mit möglichst klarem Bewusstsein auszuführen. Ein Künstler, der bewusstlos darauf losdichtet, wird nur durch Zufall ein schönes Kunstwerk schaffen; Kunstregel ist diese Bewusstlosigkeit nicht. Soll nun die Naturseele ebenso schaffen, wie die Künstlerseele, so müsste auch sie nur halb bewusstlos wirken, zur andern Hälfte

müsste sie doch wenigstens bei der Ergreifung der ausführenden Mittel mit Bewusstsein verfahren. Die Pflanzenseele, wenn sie phantasiemäßig arbeiten soll, müsste doch zu Zeiten wenigstens das Ziel der Entwickelung oder die Wege zum Ziele sich bildlich vorstellen. Wir haben aber bisher keine zwingenden Gründe alle Gestaltungstriebe der Natur auf solche empfindende und vorstellende Seelen zurückzuführen. Wer dies tut auf Grund entfernter Analogien, überschlägt die warnehmbaren Unterschiede des Seins der Dinge und gießt die eigene Seele aus über das Weltall. Dieser Weltanschauung wird jederzeit die andere mindestens gleichberechtigt gegenüberstehen, welche jenen Analogienzug verwerfend bei der Anerkennung der warnehmbaren Unterschiede stehen bleibt und es für entsprechender hält anzunehmen, dass der Mensch, der eine Blume bricht, nicht einer fühlenden Pflanzenseele Schmerz bereitet oder dass er nicht gar mit jedem Fußtritt ein Stück fühlender Erde quetscht, dass vielmehr neben der Seelenwelt, welche die Freuden und Leiden des Fühlens und Denkens kennt, auch eine Masse gefühl- und gedankenloser Stoffwelt den Weltenraum füllt.

Ist somit jene naturphilosophische Ansicht von der phantasievollen Allbeseelung auch nicht geradezu in sich widerspruchsvoll, so ist die Analogie, auf der sie beruht, doch keineswegs klar und keinesfalls ist diese Ansicht notwendig oder der Idee einer zweckmäßigen Weltordnung unbedingt angemessen.

Aber noch weitere Bedenken erheben sich gegen jene Ansicht von Seiten des Erfahrungsgebietes. Ihre modernen Anhänger, wie z. B. J. H. Fichte, haben dem Zeitstrom gemäß natürlich suchen müssen, besonders von dieser Seite ihre Idee annehmbar zu machen. Aber gerade dies ist ihnen besonders wenig geglückt.

Sie mussten zu diesem Erfahrungsbeweis besonders Tatsachen aufsuchen, welche positive Nachwirkungen der Phantasietätigkeit der Seele in leiblichen Vorgängen aufzudecken schienen. Und selbstverständlich mussten dies vorzugsweise solche Nachwirkungen sein, welche gleichsam als ein positiv

neu Geschaffenes im Leibe erschienen. Zu diesem Zwecke ist dann gewöhnlich auf das Hervorrufen und Beseitigen von Krankheiten durch Einbildung und ganz besonders auch auf die Nachwirkungen der Einbildung bei Geburten hingewiesen. »Es sind beglaubigte Fälle bekannt — schreibt Fichte —, dass die Einbildung, schädliche Stoffe genommen zu haben, z. B. vergiftet zu sein, alle diesem Phantasiegebilde entsprechenden Erscheinungen wirklicher Vergiftung hervorrief. Andererseits sind aber auch wirkliche Krankheiten (z. B. Wechselfieber) durch den Genuss eingebildeter Arzneimittel oder gänzlich unwirksamer Stoffe geheilt worden; empfindliche Schmerzen verschwinden plötzlich durch die Furcht vor der Operation, d. h. durch die lebhafte Vorstellung eines noch größeren Schmerzes, wie umgekehrt Reil von einem Hypochondristen erzählt, den phantastische Schmerzen in jedem Gliede quälten, auf das er zufällig seine Aufmerksamkeit richtete. Ebenso ist es die ablenkende Wirkung der Phantasie, wenn Epidemien in Städten verschwunden sind, denen eine plötzliche Belagerung drohte (wie nach dem bekannten Beispiele in Cadix im Jahre 1805 das gelbe Fieber), oder wenn einzelne bei der Vorstellung eindringender Gefahr von tödlicher Krankheit und Schwäche plötzlich sich genesen fühlten, sowie abermals umgekehrt die Vorstellung von der Gefahr der Krankheit, die Furcht vor Ansteckung das sicherste Mittel ist, wirklich vom Uebel ergriffen zu werden. In allen diesen Fällen ist die Phantasie recht eigentlich im Heerde und Mittelpunkte des organischen Lebens als Mitbestimmendes wirksam; sie lenkt den Lebensprocess nach der Richtung ihrer Eingebungen und das von ihr entworfene Bild tritt wenigstens indirect als wirksame Potenz im Organismus auf.«

Belege für eine solche Auffassung des Verhältnisses von Einbildung und Krankheit haben schon manche medicinische und philosophische Schriften, so Arbeiten von Falconer, Muratori, seinem Uebersetzer Richerz, Fabor, Reil, Domrich, Plouquet und Andern gebracht. Aber alle diese Belege beweisen das nicht, was sie nach Fichte beweisen sollen. Sie zeigen nur, was Niemand bestreitet, dass das,

was man gemeinhin Einbildungskraft nennt, einen großen Einfluss auf das Wol und Wehe des Menschen ausübt, dass der Einfluss dieser Kraft selbst Krankheiten erzeugen und beseitigen kann; aber das beweist noch nicht, dass diese Kraft etwas gestaltbildend Neues schafft. Es ist nicht buchstäblich zu nehmen, wenn gesagt wird, die Einbildung habe schon Menschen vergiftet, nur annähernd traten ähnliche Zustände ein, wie bei wirklicher Vergiftung. Die Einbildung erzeugte Erbrechen und Convulsionen; aber die chemische Untersuchung des Mageninhalts und des Blutes hätte sicherlich nichts ergeben, was dem wirklichen Vergiftungsprocess vergleichbar gewesen wäre. Alle diese, zum Teil überdies wenig beglaubigten Krankheitsgeschichten beweisen doch nur, dass der Mensch durch Einbildung in einen Erregungszustand geraten kann, der ihn für ansteckende Krankheiten empfänglich macht, bei welchem den eingebildeten Schmerzen die entsprechenden wirklichen Schmerzen folgen können oder der auch durch Ablenkung der Aufmerksamkeit heilend und schmerzstillend wirken kann. Das Alles sind Erscheinungen, die Niemand bestreiten wird, am wenigsten gewiss die Aerzte, welche nicht davon lassen können, ihre eingebildeten Kranken mit einem geheimen Saft, der doch nichts als Zuckerwasser ist, oder mit versilberten Brodkrumen, wenn auch nicht zu heilen, so doch wenigstens vorübergehend zu beruhigen. Man kann von dieser Kraft der Einbildung gewiss nicht leicht hoch genug denken; aber es ist das keine Kraft, die gestaltbildend Neues schafft, sondern nur eine Kraft, die vorhandene Elemente zu bestimmten Leistungen anregt.

Und ebenso würde es sich wol auch verhalten bei dem oft geglaubten wunderbaren Einfluss der Einbildung bei Geburten, wenn anders darüber gut beglaubigte, genügend detaillirte Erfahrungen vorliegen. Aber schon dies muss zunächst bestritten werden. Fichte selbst sagt darüber: »Schon im vorigen Jahrhundert wurde dieser Gegenstand sehr ausführlich erörtert, ja im Jahre 1756 von der Akademie der Wissenschaften in Petersburg zur Preisfrage gemacht, aber auch damals nach entgegengesetzten Seiten hin von

Psychologen und Aerzten entschieden. (Einen Bericht darüber gibt Richerz in den Zusätzen zu Muratori »Von der Einbildungskraft« II. 285—230.) Seit dieser Zeit ist sie eigentlich einer definitiven Entscheidung um nichts näher gerückt, wiewol die gröbsten Täuschungen wenigstens nunmehr vermieden werden können, seitdem die Entwickelungsgeschichte die Zeitabschnitte der morphologischen Bildung festgestellt hat, die eine später eintretende Misbildung der Körperteile durch ein vermeintliches Versehen der Mutter unmöglich machen. Aber auch jetzt noch sind die Physiologen entgegengesetzter Meinung«.

Die bedeutendsten Physiologen verneinen heutzutage die angebliche Tatsächlichkeit des sogenannten Versehens. Und ich wüsste von allen Berichten darüber auch in der Tat nur auf einen einzigen hinzuweisen, der einige Beachtung verdient, weil er von einem hervorragenden Physiologen herrührt, von dem unlängst verstorbenen Petersburger Akademiker von Baer. Derselbe erzählt von seiner eigenen Schwester, dass sie als Mutter kurz vor der Geburtszeit visionär eine entfernte Flamme in der Gegend ihrer Heimat gesehen habe. Sie sei darüber erschreckt und in diesem Schreck länger verharrt, weil es eine ziemliche Zeit gedauert habe, bis sie eine beruhigende Nachricht aus der Heimat erhielt. Das Flammenbild habe sich nun ihrer Einbildung fest eingeprägt, oft habe sie davon gesprochen und als nun eine Tochter geboren sei, habe sich ein roter Fleck auf der Stirn in Form einer auflodernden Flamme gezeigt, der sich erst im 7. Lebensjahre seiner Nichte wieder verloren habe.

So dies eine, noch am besten beglaubigte Beispiel des berühmten Naturforschers. Und auf wie schwachen Füßen steht nun selbst dies? Sollte diese Erzählung für Andere Gültigkeit haben, so hätte Baer als Naturforscher zunächst für eine naturgetreue Copie des Flammenzeichens an der Stirne Sorge tragen müssen, damit Niemand sagen konnte, die Einbildung allein habe in einem zufällig vorhandenen roten Fleckchen ein deutliches Flammenzeichen erkannt.

Baer stand außerdem damals ganz unter dem Einfluss der naturphilosophischen Schule und es liegt daher so fern nicht zu denken, dass auch er mit Hülfe seiner Einbildung gern sah, was zu seinen wissenschaftlichen Voraussetzungen passte. Und jedenfalls könnte ein solcher Fall doch am Ende nichts weiter sein, als ein zufälliges Zusammentreffen; nur viele derartige genau beschriebene und untersuchte Fälle könnten ausreichen, die behauptete Tatsache zu beglaubigen.

Aber selbst, wenn es viele derartige gut beglaubigte Tatsachen gäbe, würden sie doch immer nur beweisen, dass die Einbildung einen Einfluss ausüben kann auf die Erregung vorhandener Stoffelemente unseres Leibes. Eine gestaltbildende Kraft der Phantasie bezeugten sie nicht.

Viel eher könnte eine ziemlich allgemein bekannte Tatsache eine solche Kraft zu bezeugen scheinen: ich meine die Tatsache, dass die Enkel so oft nach den leiblichen und geistigen Zügen der Großeltern ausschlagen. Man könnte versuchen, dies daraus zu erklären, dass eben, weil die Jugendeindrücke die lebhaftesten zu sein pflegen, naturgemäß den erzeugenden Eltern auch das Bild von Vater und Mutter am lebhaftesten und häufigsten vor der Seele schwebe und dass eben dies die gestaltbildende Nachwirkung auf die Enkel ausübe. Aber ich hebe selbst hervor, dass diese Idee bis jetzt wenigstens nichts weiter ist als ein hingeworfener Gedanke, dessen tatsächliche Richtigkeit Diejenigen prüfen mögen, welche die gestaltbildende Kraft der Phantasie in der angegebenen naturphilosophischen Richtung verteidigen. Einstweilen entspricht die Erfahrung dieser Auffassung nicht und eben deshalb vermag ich diese Ansicht vom Wesen der Seele nicht für die richtige zu halten.

Habe ich mich nun bei der Zurückweisung dieser gegnerischen Ansicht etwas lange aufgehalten, so bitte ich als Entschuldigung dafür Das ansehen zu wollen, dass nach meiner Ueberzeugung gerade diese überspannte Ansicht vom Wesen der Phantasie mir bestimmt zu sein scheint in dem Streite der materialistischen und idealistischen Weltanschauungen unserer Zeit eine gewisse Rolle zu spielen. Der soge-

nannte Monismus unserer Tage wird in ihr die einheitliche Kraft suchen, welche die Brücke schlägt zwischen Leib und Seele. Ich meinerseits halte an der idealistischen Ansicht fest, dass diese Brücke niemals einen haltbaren Uebergang bilden wird, dass wir die vermutete Einheit des doppelten Seins von Körper und Geist nie entdecken werden, und dass wir bei der Untersuchung von Leib und Seele niemals weiter kommen werden, als zu erkennen, welche körperlichen und seelischen Zustände mit einander in engster Verbindung stehen, dass man aber niemals im Stande sein wird, die an sich ganz unvergleichlichen Processe aus einander zu erklären.

Das gilt nun auch für die Erkenntnis des Wesens der Einbildungskraft. Ein Blick auf das, was sie erfahrungsmäßig im Leben der Seele tut, wird uns besser und einfacher zeigen, was sie ist, und was sie nicht ist.

Es lässt sich bei solcher Betrachtung leicht zeigen, dass die Einbildungskraft als elementare Kraft der Seele überhaupt gar nicht da ist. Die Einbildungskraft soll zunächst die Sinneswarnehmungen in innern Bildern festhalten und wiederholen. Ist dies ihre Aufgabe, so fällt sie offenbar mit dem Gedächtnis zusammen. Das Gedächtnis ist in der Tat zunächst gar nichts anderes, als das innere Festhalten der Sinnesbilder, ist gar nicht zu denken ohne solches Hineinbilden, Einbilden der Sinneswarnehmung in unsere Seele und ohne das innere Nachklingen oder Wiederholen dieser Bilder. Das Gedächtnis ist nicht zu denken ohne Einbildung und die Einbildungskraft erscheint bis dahin nicht als etwas vom Gedächtnis Verschiedenes.

Nun aber wiederholt das Gedächtnis nur, was zuvor wargenommen oder gedacht ist, doch unsere Seele hat außerdem noch die Fähigkeit aus den Gedächtniselementen durch Ausscheiden und Zusammensetzen neue Vorstellungsgebilde zu erzeugen und eben dies zu tun, nimmt man an, sei die wesentliche Aufgabe der Einbildungskraft, die eben dadurch zeige, dass sie mehr sei als das Gedächtnis, das nur reproducire, aber nicht producire. Die Einbildungskraft schaffe

aus den bleibenden Gedächtnisvorstellungen neue Vorstellungsgebilde und erweise sich eben darin als eine schöpferisch selbständige Seelenkraft. Es zeige sich diese Kraft neuer Synthesen schon in dem kaleidoskopartigen Vorstellungsspiel der Traumassociationen, es betätige sich dieselbe aber ganz besonders in der dichterischen Schöpfung neuer Kunstgebilde. Darin eben erweise sich die Phantasie als eine wesentliche menschliche Kraft, die den Menschen von den Tieren unterscheiden helfe, denn das Tier besitze wol das reproducirende Gedächtnis aber nicht die producirende Einbildungskraft.

Wir können diesen tatsächlichen Unterschied von reproductivem Gedächtnis und productiver Einbildung gewis nicht bestreiten, wollen auch nicht in Abrede stellen, dass sich Tier- und Menschenseelen durch verschiedenes Verhalten zu beiden unterscheiden, aber bestreiten müssen wir, dass das, was man so kurzweg Einbildungskraft nennt, das Recht hat, ähnlich wie das Gedächtnis als eine elementare Kraft der Seele zu gelten. Vielmehr stimme ich in diesem Punkte vollständig mit dem Philosophen Herbart und seiner Schule überein in der Behauptung, dass die Einbildungskraft ein aus verschiedenen Elementen unserer Seele zusammenschießendes, gewordenes Ergebnis ist, keine Elementarkraft, sondern ein Kraftproduct.

Was geht denn in unsrer Seele vor, wenn aus dem Gedächtnisvorrath Neubildungen entstehen? Zunächst bleiben schon die Gedächtnisbilder nicht gleichmäßig haften, einzelne Züge verwischen schneller, andere bleiben länger frisch, somit fallen allmählich einige Züge ganz aus und nur einige bleiben. Das Gedächtnisbild wird allmählich allgemeiner, schematischer; nur die wesentlichen, unterscheidenden Merkmale der Dinge bleiben haften. So entwickelt sich aus den Bildern vieler gesehenen Hunde allmählich eine Art Gesammtbild von Hundemerkmalen, deren Reproduction genügt, Wesen mit solchen Merkmalen von anderen Wesen zu unterscheiden. Ein solch schematisches Gesammtbild ist schon nicht mehr bloße Reproduction, einen allgemeinen Hund hat man ja

nie gesehen. Es ist ein neues Gebilde ausscheidenden Gedenkens und der Anfang des eigentlichen Denkens. Solche Gesammtbilder sind die Vorstufe zum Begriff der Dinge, es muss nur noch aus Erkenntnis des Grundes das Wissen dazu kommen, dass diese abgeschiedenen Merkmale, die das Wesen des Dinges bestimmenden Merkmale sind, ohne welche seine Substanz nicht gedacht werden kann.

Diesen Schematismus neuer Gesammtbilder bringt nun teilweise schon durch bloßes Fallenlassen von Einzelmerkmalen das Gedächtnis hervor. Einer neuen besonderen Kraft bedarf es dazu nicht. Wenn der Mensch darin weiter gelangt als das Tier, so liegt das nur darin, dass er durch sein Begriffsdenken und durch seinen Willen auf dieses mechanische Spiel der Gedächtnisabscheidungen willkürlich einwirken kann.

Ganz ähnlich kommt die menschliche Seele noch auf einem anderen Wege des Gedächtnisspieles zu neuen Vorstellungsgebilden. Nicht nur erblassen einzelne Gedächtniselemente zeitweise, die Gedächtnisbilder stehen auch in verschiedenen Graden der Verwantschaft und Anziehung zu einander. Aehnliches und Gegensätzliches ruft sich wechselseitig in der erinnernden Seele wieder wach. Ein Porträt bringt uns den Mann selbst in Erinnerung, das Lachen erinnert uns ans Weinen. Was ferner einmal zusammen wargenommen ist im Raume oder in der Zeit, auch davon ruft das Eine das Andere von selbst wieder hervor in unserer Seele. Gedenken wir eines Menschen, so gedenken wir leicht auch des Zimmers, in dem, und der Zeit, zu welcher wir ihn zuerst kennen lernten umd umgekehrt. Auf diesen einfachen Gesetzen seelischer Causalität beruhen die unwillkürlichen Vorstellungsassociationen, die unser waches Leben stets begleiten, auf welchen das Spiel des Witzes oft beruht, und welche das eigentliche Leben unseres Traumes ausmachen. Diese unwillkürlichen Vorstellungsassociationen schaffen nun erst recht neue Vorstellungsgebilde. Es associiren sich verwante Elemente aus verschiedenen Gedächtniseindrücken zu neuen Gesammtbildern, die unsere Seele so nie sah, die sie

aus ihrem Gedächtnisvorrát dichterisch neu gestaltet. — Diese dichterische Neuschöpfung der Seele ist unstreitig da, aber sie bekundet keine neue elementare Kraft der Seele, sondern ist zunächst nichts anders, als das gewordene Kraftproduct der Vorstellungsassociationen des Gedächtnisses.

Auf dieses Associationsspiel der Vorstellungen kann nun ebenfalls wieder das Denken und der Wille des Menschen einen hervorragenden Einfluss ausüben und durch diese Zumischung gewinnt dann dieses seelische Kraftproduct eine ganz neue und ungeahnte Stärke und den Charakter schöpferischer Erfindung. —

Kurz, die Zumischung des losen Associationsspieles und des die Aufmerksamkeit lenkenden Denkens und Willens machen aus dem Gedächtnis die neue Seelenmacht, die wir Einbildungskraft oder Phantasie nennen. Diese Kraft ist allerdings da, aber nicht ursprünglich, sondern geworden, sie ist nicht in sich einfach, sondern sie ist ein zusammengewachsenes Product anderer elementarer Seelenkräfte.

Ist diese Auffassung vom Wesen der Einbildungskraft richtig, so ergibt sich daraus auch von selbst, dass ihre schöpferische Kraft nur eine begrenzte ist. Sie schafft nicht neue Vorstellungselemente, sie schafft nur neue Vorstellungscomplexe aus empfangenen, vorhandenen Gedächtniselementen. Selbst das künstlerische Schaffen ist dann kein völliges Neuschaffen, sondern nur ein neues Verbinden empfangener Eindrücke.

Die Erfahrung wird dieser Auffassung schwerlich entgegenstehen, wenn auch in der Philosophie lebhaft über diesen Punkt gestritten ist.

Noch Hume glaubte an einem einfachen Fall klar erweisen zu können, dass die Einbildungskraft der Seele wirklich ein ganz Neues frei aus sich schaffen könne. Der von ihm angenommene Fall war folgender. Wir legen eine Scala von Tönen verschiedener Farben neben einander, so z. B. eine rote und eine blaue, die Abstufungen bei beiden sind möglichst gleich; nun lege ich eine Scala von grünen Farbentönen daneben, nehme aber die Abstufungen weiter. Dann

wird — meint Hume — unsere Einbildung nach Analogie der blauen und roten Zwischenstufen auch die Zwischenstufen des Grünen frei erfinden, wenn sie auch solches Grün noch niemals zuvor sah. Und ähnlich würde unsere Seele es in gleicher Lage mit Gehörstönen machen.

Hume hat unzweifelhaft Recht, unsere Seele würde so verfahren, aber er hat nur nicht Recht, dieses ihr Tun ein völlig freies Erfinden zu nennen. Es liegt auch hier nichts weiter vor, als ein jeweiliges Ablassen oder Zulassen des wargenommen Grünen nach Analogie des gesehenen Roten und Blauen. Dieses Finden der Einbildungskraft ist nur eine Ergänzung des Gesehenen, keine Neuschaffung von nie Gesehenem. Die Einbildungskraft des Farbenblinden vermag mit keiner Anstrengung die Vorstellung der Farbe in sich hervorzuzaubern. Für die oft starke Einbildungskraft des Blinden ist die ganze Welt des Sichtbaren unbedingt nicht vorhanden, und dem Tauben zaubert keine Einbildungskraft die Welt der Töne innerlich hervor. Jede Sinnesgrenze ist auch eine Grenze für die menschliche Einbildungskraft, darüber hinaus kann der Mensch nur noch begrifflich denken, aber nicht mehr anschaulich vorstellen. Dass Raum und Zeit nichts außer mir sind, kann ich denken, aber eine Welt ohne sie mir nicht mehr anschaulich vorstellen.

Auch von Seiten der Erfahrung also steht der Ansicht Derer nichts entgegen, welche der Einbildungskraft nicht als Schöpferkraft betrachten, sondern nur als die begrenztere Kraft der Ergänzung und neuen Zusammenfügung des Gegebenen. Damit dass diese Kraft nicht als ursprüngliche elementare Seelenkraft sondern als ein gewordenes Kraftproduct angesehen wird, verliert diese Kraft nichts von der Bedeutung, die man ihr mit Recht für Kunst, Wissenschaft und Leben zuschreibt. Aus dieser Grundansicht ergibt sich aber für die Lebenspraxis zugleich die wichtige Folge, dass und warum die notwendige Zügelung dieser gefährlichen Seelenkraft nur in der rechten Schulung des Verstandes und des Willens gesucht werden muss.

Ueber die Einbildungskraft der Dichter.

Von Prof. Dr. Wilhelm Dilthey.

Mit Rücksicht auf:

Herman Grimm, Goethe, Vorlesungen. 2 Bände. Berlin, W. Hertz. 1877.

Gern folgt der Unterzeichnete der Aufforderung, den Lesern dieser Zeitschrift zu sagen, was sie in dem Buche Hermann Grimm's zu suchen haben: ist doch Erkenntnis großer Individuen einer der wichtigsten Teile aller philosophischen Geschichtsforschung; zumal aber an die Erforschung Goethe's knüpft sich auch in der Richtung dieser Zeitschrift ein weittragendes Interesse, da wir keinen zweiten Fall gleicher Durchsichtigkeit der Vorgänge der Phantasie in einem großen poetischen Genius haben. Bacon spricht in seinem neuen Organon von »hervorleuchtenden Instanzen«, in welchen die untersuchte Form der Natur besonders offenbar ist; inveniuntur subjecta nonnulla in quibus natura inquisita prae aliis est in suo vigore, vel per absentiam impedimenti, vel per praedominantiam virtutis; in den Geisteswissenschaften soweit sie auf Phänomene der Geschichte sich gründen müssen, tritt weiter unterscheidend hinzu, dass gewisse Phänomene sich uns bis in ein tiefes Innere durchsichtig darstellen, als blickten wir durch durchsichtige Medien, andere keiner Erhellung mehr durch irgend ein Mittel zugänglich sind. Auch dieser Unterschied constituirt praerogative, näher ausgedrückt »hervorleuchtende Instanzen«. Ist auch bei Goethe das dichterische Vermögen in einem complicirten Falle vorhanden, das Zusammentreffen der Gewalt dieses Vermögens in ihm und der Durchsichtigkeit desselben machen ihn zu einem Falle, ja zu *dem* Fall ersten Ranges.

Die Goetheforschung erfreut sich gegenwärtig der frischesten Bewegung. Nachdem die Franzosen bereits mit philologischer Genauigkeit auf die Handschriften selber oder doch die kritische Benutzung der ersten Drucke für Ausgaben ihrer

großen Schriftsteller zurückgegangen waren, nachdem Lachmann's Lessing lange umsonst als Muster jeder Edition eines deutschen Classikers dagestanden hatte, trat endlich in der letzten Zeit eine kritische Herstellung der Texte von Goethe und Schiller nach philologischer Methode hervor; vielleicht mit etwas mehr Geräusch von mancher Seite als bei einer schon früher meisterhaft gehandhabten Methode nötig war; aber Tüchtigkeit der Arbeit und überraschende Ergebnisse dürfen wir hier mit Freude feststellen. Jeder Abschluss der Texte Goethe's bleibt freilich so lange provisorisch, als der unselige Eigensinn der Rechtsnachfolger Goethe's (die nichts weniger als Nachfolger seiner Denkart scheinen) das Goethesche Archiv in Weimar verchließt. Mit dieser Arbeit wird nunmehr die Grundlage für die Aufgaben einer höheren Kritik gewonnen. Zunächst empfangen wir klare Drucke der verschiedenen Gestalten der Dichtungen, welche sich in Handschriften erhalten haben und hiermit ist uns der Einblick in das innere Geschäft der Phantasie bei unseren beiden großen Dichtern gewährt, ein Einblick, welcher für die allgemeine Theorie der dichterischen Phantasie ein neues Material der inductiven Bearbeitung liefert, für das Verständnis des besonderen Verfahrens dieser beiden großen Schriftsteller eine Grundlage schafft. Es gewährt den unmittelbarsten Einblick in Goethe's Leben, in dem »jungen Goethe«, dieser meisterhaften Publication, Tag für Tag, was Goethe niederschrieb, Briefe, Verse, Werke, in der originalen Gestalt, an der richtigen Stelle zu lesen und so mit ihm die Tage und Jahre zu erleben. Wir haben alsdann den Uebergang zu der Lösung der Aufgaben höherer Kritik in einigen hervorragenden Arbeiten zu gewahren. Herr von Loeper hat insbesondere Dichtung und Wahrheit einer meisterhaften Untersuchung unterworfen, und aus der schriftstellerischen Composition dieses Werkes Anhaltspunkte für die Beurteilung seiner Stellung zu den historischen Tatsachen gewonnen; hiermit ist die Grundlage für die historische Kritik unserer Nachrichten von Goethe's erster Epoche gegeben. Scherer und, aus seiner Schule, Erich Schmidt u. a. haben begonnen, den Vorgang

der Phantasie, in welchem aus Lebenserfahrungen und der vorhandenen poetischen Welt sich einzelne Dichtungen Goethe's entfalteten, der Untersuchung zu unterwerfen. Ich fahre nicht fort in meiner Aufzählung. Ganz neue Quellen wie jetzt Goethe's unschätzbares Tagebuch, Briefwechsel, Memoiren und Briefe anderer vermehren den Reichtum des Materials in's Unabsehbare, erregen aber zugleich ein Gefühl, wie Vieles noch zurück ist, wie Ueberraschendes jeden Tag hervortreten kann. Genug: wenn in menschlichen Dingen überhaupt nichts abgeschlossen ist, hier finden wir uns von einem zwar noch unvollständigen aber ungeheuren Quellenmaterial und von vielversprechenden Anfängen seiner Bearbeitung nach strengeren und feineren Methoden umgeben.

Man sieht, was ein besonnener in historischer Methode geübter Schriftsteller sich vornehmen konnte, was er ausschließen musste.

Wenn man heute oft den Wunsch nach einer großen abschließenden Biographie Goethe's äußern hört, in welcher alles für Goethe Belangreiche aus dem Quellenmaterial und den Untersuchungen über ihn seine Stelle fände, so kann nur Unkenntnis der Sachlage ihn hervorrufen. Schon ganz äußerlich genommen, hat eine solche durchaus auf den guten Willen der in Thüringen sitzenden Goetheschen Erben zu warten, welcher allein dem Material eine relative und vorläufige Vollständigkeit geben kann. Aber sie hat, auch wann dies eröffnet sein wird, auf die monographische Arbeit der höheren Kritik und Hermeneutik zu warten, welche ein einzelner kaum in einer gemessenen Reihe von Jahren für sich zu vollbringen im Stande sein würde. Ich brauche dabei das Misverständnis wol nicht abzuwehren, als dächte ich überhaupt an eine der Auffassung nach abschließende Biographie großen Styls; jedes Zeitalter wird Goethe vorläufig noch anders ansehen, ähnlich wie Kant, Männer, für die wir noch keinen rein geschichtlichen Gesichtspunkt haben, wie etwa für Dante. Abschließend meine ich in Bezug auf die methodische Benutzung der vorhandenen Quellen für

Feststellung aller für Goethe belangreichen Tatsachen niederer und höherer Ordnung.

Dagegen entspringt aus derselben Lage der Sachen ein Bedürfnis nach einer Biographie anderen Styls. Von den Gebildeten wird es auf das lebhafteste empfunden und in anderer Weise regt es sich bei den mit der Goetheforschung Vertrauten, an ihr Teilnehmenden. Es hat dem lebendig geschriebenen, aber oberflächlichen Buche eines Ausländers eine unverdiente Verbreitung gegeben. Wie schlecht es mit den Kenntnissen von Lewes bestellt ist, sieht man aus seiner Geschichte der Philosophie, welche von den gröbsten Fehlern wimmelt; wie schlecht es mit seiner Genauigkeit in der Bearbeitung des gegebenen Stoffs — einer freilich weit geringeren Eigenschaft — bestellt war, ist von den Goethekennern genugsam empfunden worden. Und es ist wol kein nationales Vorurteil, wenn wir erklären, dass gerade Goethe in dem gegenwärtigen Augenblick noch nur von den Deutschen verstanden werden kann, welche von den leisen Einflüssen und Wirkungen seines Genius ganz umgeben sind. Was wir bedurften und nun empfangen, war ein Werk, welches ein Inventarium der Entwickelung und Arbeiten Goethe's unter dem Gesichtspunkt aufnimmt, was dieser uns heute ist und sein kann — Ansicht des Wesentlichen von ihm, wie es einem heutigen Menschen erscheint, der vorurteilslos auf das Essentielle hindringt.

Es ist aus verschiedenen Gründen nicht die Sache des Unterzeichneten, sich über den Wert des in diesem Werke Gebotenen auszusprechen. Doch mag angedeutet werden, von welchen Seiten Grimm seinem umfassenden Gegenstande beizukommen sucht. Denn das ist einmal bei historischen Stoffen unser Schicksal, dass wir ein jeder gewisse Dinge, wenn es am höchsten kommt, besser gewahren als irgend ein anderer, für andere gerade unser Auge ein mangelhaftes Organ ist. Alles Verstehen ist begrenzt. Wenn Ranke einmal ausspricht, er möchte sein Selbst auslöschen und die Dinge einfach so sehen wie sie gewesen sind, so dürfte man mit demselben Rechte sagen, nur in der Region, in welcher

unser Selbst im höchsten Grade zu selbständiger Tätigkeit ausgebildet sei, verstehe es das Vergangene. So verstand Macchiavelli die Geschichte politischer Wechselfälle und Intriguen, Niebuhr die Ausbildung des römischen Staates, Clausewitz die Natur großer Militairs und militairischer Operationen, Schleiermacher die Bruchstücke und ungeordneten Werke der alten griechischen Denker, La Place und Humboldt den Fortschritt naturwissenschaftlicher Einsichten. Gründliche Kenntnis irgend eines Zweiges von Tatsachen und ausgebildete Uebung in seiner Auffassung bilden die Bedingung für das wirkliche Verstehen seiner Geschichte. Was bloße Technik der Behandlung von Quellen, seien es Schriftsteller oder Archive, herausklaubt, wirft der divinatorische Blick des von der Sache Erfüllten in sein Nichts zurück. Herman Grimm war von Anfang ab auf das in gewissem Sinne höchste in der Geschichte gerichtet — den menschlichen Gehalt der Personen, die wahre Natur ihrer Verbindungen, die geselligen Zustände und die Art, wie sich die Menschen in ihnen fühlen. Er war früh Varnhagen begegnet, welcher dieses menschliche in seinen biographischen Arbeiten darzustellen suchte; doch hat er ihn durchaus übertroffen, eine herzlose Trockenheit und Nüchternheit ist in Varnhagens Versuchen, längst Vergangenes wiederzubeleben, fühlbar, wenn er aber das von ihm selber Gesehene darstellt, übermäßige Schätzung der rein geselligen Zustände, der Art wie sich Menschen in ihnen darstellen und (wo es ihm gut scheint) Schminke und Aufputz. Vor und neben Grimm hat dann David Strauß eine ähnliche Richtung eingeschlagen, aber das Uebergewicht Grimm's wurde ganz sichtbar, als er seine Aufsätze über Voltaire neben das Buch von Strauß stellte. Was Grimm vor diesem und anderen voraus hat, ist seine dichterische Begabung, und daraus fließend etwas Divinatorisches im Blick, das in Tiefen dringt, über welche kein Brief und keine Aeußerung directen Aufschluss gewähren. Hier, gegenüber einem Dichter, wird diese Begabung und Uebung zu einem unschätzbaren Vorteil in Bezug auf das intimere Verständnis der Gegenstände selber.

Das größte Hindernis für einen Biographen Göthe's — was in diesem strengen Verstande Grimm übrigens nicht sein will — liegt in dem, was auf den ersten Blick als außerordentliche Förderung erscheinen könnte — in der Existenz von Wahrheit und Dichtung: der kunstvollsten und gedankentiefsten Biographie die je geschrieben worden, einem der größten geschichtlichen Werke über den Gang der innern europäischen Bildung. In diesem Werk herscht eine Objectivität, welche nur aus der schönsten Uebung ganz unpersönlicher Betrachtung der menschlichen Dinge erklärlich ist. Es ist unter den Selbstbiographien ein einziges sittliches Phänomen. Was auch Goethe Bitteres von so manchem Genossen zu leiden gehabt hatte: er hat über sie alle so zu sprechen vermocht, dass keine Analyse späterer Zeiten, keine Aufdeckung neuer Quellen einen falschen Strich an irgend einer seiner Zeichnungen dieser Menschen nachweisen konnte. Und er hatte Bitteres genug zu erfahren gehabt; als er Jacobis Briefwechsel empfing, bemerkte er: »ich habe die meisten Individuen genau gekannt und mit und an einigen derselben mehr gelitten als genossen.« Was Goethe hier dargestellt hat, ist auch von denen, welche den weiteren Gesichtspunkt des Ganges unserer ganzen deutschen Litteratur hatten, seit Gervinus nur aus den Quellen so zu sagen commentirt worden, und nur wenn einmal die Structur der europäischen Geistesgeschichte wirklich durch rigorose Wissenschaft festgestellt sein wird, werden die Schilderungen Goethe's einen Hintergrund strengerer Einsichten erhalten. Einem Biographen hat aber Goethe wirklich von Essentiellem nichts übrig gelassen: die lebhafteren Farben, die drastischeren Linien der Jugendbriefe selber, welche Goethe bekanntlich nicht zur Hand hatte, ein paar Correcturen im kleinen — und den gewagten Versuch, aus den schönsten Erzählungen durch Conjectur Dichtung auszuscheiden. Hier gibt Grimm zusammengedrängte Bilder, er hebt das Wesenhafte in dem weitschichtigen Stoffe heraus und ergänzt die Schilderungen Goethe's von Zuständen und Menschen da wo Goethe sich

nicht anders als andeutungsweise aussprechen konnte, wie in Bezug auf die Charakteristik Herders.*)

Die Arbeit des Geschichtsschreibers dieser Menschen und Verhältnisse beginnt erst, wo Goethe die Feder weglegt, wo nur sein jüngst publicirtes Tagebuch und seine Tages- und Jahreshefte, sowie Correspondenzen und Memoiren uns begleiten. Hier liegt demnach auch der Schwerpunkt des vorliegenden Werkes. Die entscheidenden Lebensbeziehungen Goethe's zum Herzog und den andern leitenden Personen der Weimarischen Regierung, zu Frau von Stein, zu Schiller, alsdann seine großen Beziehungen zur Naturwissenschaft und Philosophie, zur bildenden Kunst, zur Politik und Geschichte bilden eben so viel wichtige Capitel dieser Erzählung.

Was dem Buch jedoch seine besondere Stelle in der Goetheforschung gibt, sind nicht diese biographischen Bilder: es ist der zusammenhängende und consequente Versuch, aus dem Leben des Dichters seine Dichtungen zu erklären, das Zusammenklingen von inneren Erfahrungen in seiner Phantasie mit feinem Gehör zu vernehmen, in welchem Motive und Charaktere sich bildeten. Dies hat niemand vor ihm so folgerichtig in Bezug auf den Inbegriff der Werke Goethes getan und das ist was die einen unter den Goetheforschern außerordentlich anziehen wird, den anderen das Buch antipathisch machen muss. Das Leben eines Menschen ist so wundersam verflochten mit den Schicksalen vieler anderer Menschen neben ihm, welche ihm einmal plötzlich mit anschaulicher Macht gegenübertreten, um sich dann meist wieder in dem Getümmel der Welt zu verlieren, oder welche ihn flüchtiger, vielleicht nur in der Aeußerung eines gleich-

*) Auch Grimm vermeidet in Bezug auf Herder die Berücksichtigung seiner körperlichen Hypochondrie; aber die Würde der Geschichtsschreibung wird nicht beeinträchtigt, indem man auch die uns leider nur zu wenig bekannten körperlichen Bedingungen der Tatsachen berücksichtigt. Gerade bei Herder sind wir durch den Anteil seines Sohnes als des ihn behandelnden Arztes an seiner Lebensbeschreibung über den starken Einfluss seiner körperlichen Leiden auf seine persönlichen Gefühle genau unterrichtet.

gültigen Menschen in der Notiz einer von Tatsachen vollgepfropften Zeitung berühren, so verflochten mit all solchen gesehenen, in Erzählung gehörten, gelesenen Erlebnissen, dass es unmöglich scheint, da so die Luft voll von Keimen von Motiven und Charakteren und Fabeln ist, aus den uns gegebenen Daten über das Leben eines Dichters die Gebilde seiner Phantasie zu erklären. Mephisto, Gretchen, das Motiv der Wahlverwantschaften können Goethe in flüchtigen Lebensbegegnungen aufgegangen sein, welche für den Aufbau seines eigenen Lebens so gut als nichts bedeuteten, welche aber eben diejenige Beschaffenheit hatten, durch die seine Phantasie in leise bildende Tätigkeit des Gestaltens geriet.

Sind solche Erwägungen, die an sich berechtigt sind, auch in dem Falle, welchen Goethe bildet, zu Recht bestehend? Hier sieht man sich, um über Grimms Methode ein haltbares Urteil zu gewinnen, auf allgemeine Untersuchungen hingewiesen; auf welche, wie neuerdings wieder Scherer hervorgehoben hat, jedes der großen Probleme der europäischen Litteraturgeschichte zurückführt. Die Phantasie des Dichters, ihr Verhältnis zu dem Stoff der erlebten Wirklichkeit und der Ueberlieferung, zu dem, was die Dichtung vorher erarbeitet hat, die eigentümlichen Grundgestalten dieser schaffenden Phantasie und der dichterischen Werke, welche aus dieser Beziehung entspringen: das ist Anfang und Ende aller Litteraturgeschichte. Die Erforschung der dichterischen Phantasie ist die naturgemäße Grundlegung des wissenschaftlichen Studiums der poetischen Litteratur und ihrer Geschichte. Denn jeder Zweig der Wissenschaften von den menschlich-gesellschaftlichen Zuständen erwächst nach seiner eigenen, durch keine Theorie vorher angegebenen Regel aus der Verknüpfung philosophischer und vergleichend - historischer Einsichten. Seine Ergebnisse werden um so brauchbarer sein, je reiner die philosophischen Einsichten die Aufeinanderfolge der wirklichen wenn auch verwickelten psychischen Tatsachen ausdrücken, anstatt Erklärungen durch eine Theorie der einfachen Elemente dieser complicirten Tatsachen zu versuchen: welche Erklärungen allesammt blosse Hypothesen sind, wichtig

für den allmählichen Aufbau einer erklärenden Psychologie durch Irrtümer hindurch, aber unberechtigt, wo es sich um solide Begründung der Wissenschaften des geschichtlichen Lebens handelt.

Wir haben nun über den Vorgang, in welchem die einzelnen dichterischen Schöpfungen Goethe's entstanden, den wünschenswertesten Aufschluss, Dank dem Interesse, welches Goethe selber in späteren Lebenstagen an den Erinnerungen über die Entstehung seiner Werke, an dem nachträglichen Erwägen der schöpferischen Vorgänge in ihm nahm, als Nachdenken und Betrachtung das Uebergewicht in ihm gewannen, als andererseits die ästhetische Kritik der speculativen Philosophie seine Werke unter ihrer Sonde hatte. Nichts ist vielleicht in Goethe's Erinnerungen bewundernswürdiger als die reine und sichere Wahrhaftigkeit, mit welcher er aufgefasst und aufbewahrt hat und so sind auch diese seine Mitteilungen im klarsten Einklang mit dem, was wir aus den übrigen Quellen festzustellen im Stande sind.

»Alle meine Gedichte, berichtet er, sind Gelegenheitsgedichte, sie sind durch die Wirklichkeit angeregt und haben darin Grund und Boden. Von Gedichten, aus der Luft gegriffen, halte ich nichts«. »Allgemein und poetisch wird ein specieller Fall eben dadurch, dass ihn ein Dichter behandelt«. »Was ich nicht lebte und was mir nicht auf den Nägeln brannte und zu schaffen machte, habe ich auch nicht gedichtet und ausgesprochen. Liebesgedichte habe ich nur gemacht, wenn ich liebte«.

Dass aus solchen Keimen seine Schöpfungen erwuchsen, verteidigt er hartnäckig gegen die Neigung, denselben Ideen unterzulegen; hieraus leitet er sehr schön und wahr das Incommensurable in ihnen ab; hiervon geht er aus, wenn er den Unterschied seines dichterischen Schaffens von der Art wie Schiller arbeitete, darlegen will.

Mit den Sätzen, die er hierüber hinstellt, sollte jedes Unternehmen, »die Idee« Goethescher Dichtungen aufzusuchen, abgetan sein. »Die Deutschen machen sich mit ihren Ideen, die sie in alles hineinlegen, das Leben schwerer als billig.

Habt doch endlich einmal die Courage, euch den Eindrücken hinzugeben, euch ergötzen zu lassen, euch rühren zu lassen, erheben, belehren, zu etwas Großem entflammen, aber denkt nicht immer, es wäre Alles eitel, wenn es nicht irgend ein abstracter Gedanke oder Idee wäre.« »Das einzige Product von größerem Umfang, wo ich mir bewusst bin, nach Darstellung einer eingreifenden Idee gearbeitet zu haben, wären etwa meine Wahlverwantschaften. Der Roman ist dadurch für den Verstand fasslicher geworden; aber ich will nicht sagen, dass er dadurch besser geworden wäre! Vielmehr bin ich der Meinung, je incommensurabler und für den Verstand unfasslicher eine poetische Production, desto besser.«

So erzählt er dann von Werther: »Ich hätte kaum nötig gehabt, meinen eigenen jugendlichen Trübsinn aus allgemeinen Einflüssen meiner Zeit und aus der Lecture einzelner englischer Autoren herzuleiten. Es waren individuelle, naheliegende Verhältnisse, die mich in den Zustand brachten, aus dem der Werther hervorging. Ich habe gelebt, geliebt und sehr viel gelitten! — Das war es«.

»Der Faust ist doch etwas ganz Incommensurables, und alle Versuche, ihn dem Verstand näher zu bringen, sind vergeblich. Auch muss man bedenken, dass der erste Teil aus einem etwas dunklen Zustande des Individuums hervorgegangen«.

Von Wilhelm Meister: »Die Anfänge entsprangen aus einem dunklen Vorgefühl der großen Wahrheit, dass der Mensch oft etwas versuchen möchte, wozu ihm Anlage von der Natur versagt ist. Und doch ist es möglich, dass alle die falschen Schritte zu einem unschätzbaren Guten hinführen: eine Ahnung, die sich im Wilhelm Meister immer mehr entfaltet, aufklärt und bestätigt, ja zuletzt in den klaren Worten ausspricht: ‚du kommst mir vor wie Saul, der Sohn Kis, der ausging, seines Vaters Eselinnen zu suchen und ein Königreich fand‘.« Er weist darauf hin, wie mit dem Gang seines Lebens sich auch der Plan des Meister öfter verschoben hat. ›Er bleibe daher eine der incalculabelsten Produc-

4*

tionen; ja um sie zu beurteilen, fehle ihm beinahe selber der Maßstab«.

Von den Wahlverwantschaften sagt er, dass darin kein Strich enthalten, der nicht erlebt, aber kein Strich so, wie er erlebt worden. Dasselbe von der Geschichte in Sesenheim.

Der dichterische Vorgang ist in den meisten Schöpfungen Goethe's derselbe. Ein Gemütszustand wird mit der ganzen äußeren Situation, mit Allem, was ihn von Vorstellungen, Zuständen, Gestalten umgibt, mächtig erlebt, und indem nun dem innerlich bewegten Dichter ein äußerer Vorgang entgegentritt, der geeignet ist, Gefäß für diese Herzenserfahrungen zu werden, entsteht in dieser Verschmelzung der Keim einer Dichtung, der alle charakteristischen Züge, die Totalstimmung, die Linien des Ganzen sofort in sich enthält. Daher durfte er aussprechen, dass jede Dichtung für ihn eine Confession, eine Beichte gewesen ist, dass er solchergestalt sich von den Zuständen, die auf ihm lasteten, innerlich befreit habe. Eine besonders auffallende Ausnahme von diesem in den meisten Dichtungen Goethes hervortretenden Verhältnis bildet Hermann und Dorothea und vielleicht hängt gerade hiermit zusammen, dass er von allen seinen Werken Hermann und Dorothea wiederzulesen am wenigsten Abneigung empfand: es war keine Confession und nichts von stofflicher Erinnerung an vergangene Zustände haftete an diesen Versen. Ueberhaupt ist in seinen späteren Jahren, wie seine Erfahrungen sich erweiterten und naturwissenschaftliche Beobachtung ihm Gewohnheit wurde, die Gestaltung der Dichtungen in ihm nicht mehr dieselbe als die, aus welcher Werther, das im Götz von ihm hinzuerfundene, Clavigo, Faust, Egmont, Iphigenie, Tasso, Wilhelm Meister entsprangen.

So ist in jeder Schöpfung dieser Art Goethe selbst in Mitten seiner eigenen Gestalten, ähnlich, wie er geheimnisvoll sich selber in dem Gedichte Ilmenau erblickt und sich anredet. Das Motiv ist aus seiner eigenen Existenz geschöpft. In seinen Briefen, in seinen Gedichten ist es Gemütszustand, mit der Situation, die denselben hervorbrachte, ausklingend; in den größeren Werken Leben mannichfacher

Art, das sich auf eine Person bezieht, die aus dem Herzblut des Dichters ihr Leben empfing. Lebenswahr sind zu allen Zeiten diese Person und das weibliche Ideal, welches ein Teil seines eigenen Gemützsustandes ist. Die ausgeführten Nebenpersonen sind Anfangs höchst unvollkommen, ja manchmal beinahe ungeschickt, so Albert, Carlos; der Guss aus der Verschmelzung von äußeren Erfahrungen und Arbeit der Phantasie geräth immer besser, je mehr er lernt die Gestalten der Wirklichkeit in sich aufnehmen; dennoch behalten die Antonio, Thoas, Lothario jeder Zeit etwas beinahe hölzernes verglichen mit den Gestalten, in denen sein eigenes Blut rinnt.

Ich habe diesen Tatbestand in seiner ganzen Simplicität darzulegen versucht. Es ist etwas Einfaches in dem geistigen Leben Goethe's überhaupt, man fühlt gleich, dass man es hier nicht mit einer complicirten Natur zu tun hat, dass vielmehr eine eigene simple Tätigkeit des bildenden Vermögens in seinen Dichtungen wie in seinen wissenschaftlichen Arbeiten wirksam sei, und nur so ist die ungeheure Ausbreitung seiner geistigen Operationen menschlich fassbar.

Nun hat man aber in Deutschland diese Art des dichterischen Gestaltens in Goethe als die Grundform poetischen Gestaltens überhaupt angesehen. Die deutsche Aesthetik entwickelte sich wie einerseits unter dem Einfluss der Analyse Kant's so andrerseits unter der Macht der Anschauung Goethe's und die lebendige Kenntnis von dem Verfahren der Phantasie in ihm erschien als der Schlüssel für das Verständnis alles höchsten dichterischen Schaffens überhaupt.

Goethe selbst hat schon in Dichtung und Wahrheit diese Gestalt und Richtung seines Phantasielebens aus den geschichtlichen Bedingungen des damaligen Deutschland, aus den persönlichsten seiner eigenen Existenz zu erklären unternommen; so wenig ist er geneigt, sie als aller Poesie eigen zu betrachten. Es ist einer der bewundernswürdigsten Kunstgriffe in Dichtung und Wahrheit: wo in dem Jüngling die ersten von den Liedern und Schauspielen entstehen, welche ein ihm Eigenes enthalten

und so als Zeugnisse seines dichterischen Lebens fortzudauern vermochten, unterbricht er die Erzählung seiner persönlichen Schicksale, und indem er die deutsche Gesellschaft und Litteratur jener Jahre in dem berühmten siebenten Buche in einer anmutigen Charakteristik einführt, construirt er aus dem Element des Persönlichsten und dem der Gesellschaft, die ihn umgibt, »die Richtung, von der er sein ganzes Leben nicht abweichen konnte.« Langsam lässt er in den ersten Büchern in dem Leser das allgemeine Bild seiner dichterischen Organisation entstehen; Grimm hat schon bemerkt, dass er hier wie in seinen Romanen und epischen Gedichten, seinem Lessing getreu, aus einzelnen Zügen, wie die Personen wieder auftreten, allmählich ihr Bild entfaltet: so entsteht auch allmählich das Bild von ihm selber. Ein außerordentliches Gedächtnis zeigt sich, als er im Zimmer des Vaters als Knabe sitzend und arbeitend, das Italienische, das der Schwester gelehrt wird, mit erlernt, ebenso nachher bei seiner Vorbereitung zum juristischen Examen in Straßburg; der sieben- oder achtjährige Knabe ergötzt sich an den Phantasiespielen von ihm selber eingerichteter Puppenkomödien und nicht lange danach beginnt sein Phantasiren über sein eigenes Leben, für welches er ungewöhnliche Umstände und Verwicklungen sich ausmalt; die Poesie, die ja so wenig als die Sprache im Kinde neu aufgeht, sondern als eine Art, Zustände und Menschen zu betrachten und hinzustellen überliefert wird, geht ihm an deutschen Gedichten, an Telemach, Robinson, an den Volksbüchern auf und er wächst mit Versen heran. Wenn der Knabe Märchen erzählt, sind es besonders eigene Abenteuer, mit denen er die Gespielen zu unterhalten liebt. Nach einander Klopstock und die französische Bühne in Frankfurt geben diesem träumerischen Phantasiren neue Nahrung und die Wirklichkeit und die Bühne verschlingen sich dem Knaben in einander. Immer noch als Knabe schließt er einen ganzen Band vermischter Dichtungen ab, voran eine Bearbeitung der Geschichte Josephs: »Ich leugne nicht dass, wenn ich an ein wünschenswertes Glück dachte, die-

ses mir am reizendsten in der Gestalt des Lorbeerkranzes erschien, der den Dichter zu zieren geflochten ist.« Und in all diesem Fabuliren des Knaben, »innerer Ernst, mit dem ich schon früh, mich und die Welt betrachtete«, sowie ein in naturwissenschaftlichen Neigungen und religiösen Ideen sich entfaltendes metaphysisches Bedürfnis. Wer kann sagen, wie eine solche Organisation in anderer Umgebung sich entwickelt hätte?

Genug, nachdem Goethe in anmutigem Tiefsinn ihre Entfaltung bis in die erste Leipziger Zeit geschildert hat, lässt er nun plötzlich dem Jüngling gegenüber erblicken — eine chaotische in heftiger Krisis befindliche Litteratur und eine gesellschaftliche Ordnung, in welcher nur die Gemütsschicksale der Privatleidenschaften einen Raum hatten; das Elend dieser gesellschaftlichen Ordnung deutet er freilich nur mit Vorsicht und Bedacht, für den der zu lesen versteht, in seiner Wirkung an. Die Erkenntnis ist in diesen jungen Köpfen, dass nur bedeutender Stoff in naturwahrer Behandlung echte Dichtung ermögliche. Aber dies zu finden, »war ich genötigt, alles in mir selbst zu suchen. Verlangte ich zu meinen Gedichten eine wahre Unterlage und Reflexion so musste ich in meinen Busen greifen. Und so begann diejenige Richtung, von der ich mein ganzes Leben über nicht abweichen konnte, nämlich Dasjenige, was mich erfreute oder quälte oder sonst beschäftigte, in ein Lied, ein Gedicht zu verwandeln, und darüber mit mir selbst abzuschließen; mir sowol meine Begriffe von den äußeren Dingen zu berichtigen, als mich im Innern deshalb zu beruhigen. Die Gabe hierzu war wol Niemand nötiger, als mir, den seine Natur immerfort aus einem Extrem in das andre warf. Alles daher, was, von mir bekannt geworden, sind nur Bruchstücke einer großen Confession.« Diese Richtung ward dann, wie das neunte Buch berichtet, durch Philosophie und ästhetische Kritik jener Tage verstärkt: »Man wies uns auf die Betrachtung eines bewegten Lebens hin, das wir so gern führten, und auf die Kenntnis der Leidenschaften, die wir in unserem Busen teils empfanden und teils ahnten, und die,

wenn man sie sonst gescholten hatte, uns nunmehr als etwas Wichtiges und Würdiges vorkommen mussten, weil sie der Hauptgegenstand unsrer Studien sein sollten und die Kenntnis derselben als das vorzüglichste Bildungsmittel unsrer Geisteskräfte angerühmt ward«.

So versteht, so erklärt der Alte die besondere Weise, in welcher von Jünglingstagen ab seine Phantasie sich zur Welt der Erfahrung stellte: aus den inneren Erfahrungen des eigenen Gemüts fand er sich durch sein Zeitalter gezwungen den wesentlichen Inhalt seiner Dichtung zu schöpfen.

Die Lieder, die Mitschuldigen, die Laune des Verliebten entstanden damals so, als Ausdruck seiner inneren Zustände und seiner Situation. Straßburg kam, wer denkt nicht an die Worte, mit denen er den ahnungsreichen Blick von dem Dom in das weite Land schildert, ein Sinnbild des frischen Gefühls mit dem der Jüngling in das Leben blickt? Herder, Friederike, Shakespeare treten hervor und bringen mit sich Gestalten und Motive mächtigerer Dichtungen. Aber wie von da ab auch die Gestalten wechseln, der Strom des Lebens sich mächtig erweitert: mit entzückender Kunst führt Goethe jede neue Dichtung auf dieselbe Regel seines dichterischen Schaffens zurück, welche er vom siebenten bis neunten Buche entwickelt hat.

Diese Weise dichterischen Schaffens in Goethe muss also nicht als ein Ausdruck für das Verhalten aller dichterischen Phantasie, sie kann als ein besonderer Fall dieses Verhaltens aufgefasst werden. Das »gab mir ein Gott zu sagen was ich leide« darf nicht unbesehen als in Tasso die allgemeine Natur des wahren Dichtens ausdrückend betrachtet werden. Wenn die deutsche Aesthetik sich der Aussprüche Goethe's bediente, an ihnen die Natur allen dichterischen Verfahrens aufzuklären, so kann hier derselbe Irrtum aus willkürlicher Einschränkung vorgelegen haben, kraft dessen die deutsche Philosophie auch auf anderen Gebieten sich auf den Gesichtskreis des Griechischen und Deutschen einschränkte, wie das uns z. B. Schleiermachers Kritik der Sittenlehre recht eindringlich zeigt. Wir orientiren uns also an der allgemeinen

Natur der dichterischen Phantasie überhaupt und ihrer Stellung zu der Welt der Erfahrungen. Die hier vorzulegenden Sätze können freilich an dieser Stelle ihre strenge Begründung nicht finden.

Die Phantasie des Dichters in ihrer Stellung zur Welt der Erfahrungen bildet den notwendigen Ausgangspunkt für jede Theorie, welche die mannichfaltige Welt der Dichtungen in der Aufeinanderfolge ihrer Erscheinungen wirklich erklären will. Die Poetik in diesem Sinne ist die wahre Einleitung in die Geschichte der schönen Litteratur, wie die Wissenschaftslehre in die Geschichte der geistigen Bewegungen. — Und zwar ist die Phantasie des Dichters, welche uns als ein Wunder, als ein von dem Alltagstreiben der Menschen gänzlich verschiedenes Phänomen gegenübertritt, nur eine mächtigere Organisation gewisser Menschen, welche in der ausnahmsweisen Stärke bestimmter elementarer Vorgänge gegründet ist; von diesen aus baut sich dann das geistige Leben seinen allgemeinen Gesetzen gemäß zu einer ganz von dem Gewöhnlichen abweichenden Gestalt aus und das innere Leben in großen Dichtern ist weit abweichender von dem in dem Durchschnittsmenschen, als wir uns ohne Untersuchung die Sache vorstellen.

Die Vorstellungen, welche wir von den Bildern reproduciren, welche im Sehfeld vorübergegangen sind und durch andere Eindrücke abgelöst wurden, haben in verschiedenen Individuen unter sonst gleichen Bedingungen einen ganz verschiedenen Grad von Helle und Stärke, von Sinnfälligkeit oder Bildlichkeit, wie dies zuerst Fechner gezeigt hat. Von den Vorstellungen als farb- und lautlosen Schatten bis zu den im Sehraum bei geschlossenen Augen projicirbaren Gestalten der Dinge und Menschen erstreckt sich eine Reihe ganz verschiedener Formen von Reproduction. Und zwar vereinigen sich die schon von Johannes Müller dargelegten Phänomene des Gesichtssinnes bei hervorragenden Menschen, die Ergebnisse biographischer Untersuchung in Bezug auf die Classe der großen Dichter, die inneren Ergebnisse der Untersuchung des Gesichtssinnes zu einer sehr deutlichen Vorstel-

lung der Art, in welcher mit dem dichterischen Vermögen eine außerordentliche Fähigkeit, reproducirten oder frei gebildeten Vorstellungen Augenscheinlichkeit und hellste Sinnfälligkeit zu erhalten oder zu verleihen, verknüpft ist. Was so in einer Reihe von Fällen festgestellt und mit einiger Wahrscheinlichkeit aus ihnen als eine allgemeine Tatsache für alle dichterische Phantasie erschlossen werden kann, scheint andrerseits als notwendiger Erklärungsgrund der vollendeten dichterischen Leistung aus dieser gefolgert werden zu müssen; bedarf doch das in Gestalten denken des Dichters überall des Sinnfälligen, der Bewegung von scharf umrissenen Gestalten als seiner Grundlage.

Psychologische Erwägung, welche von hier aufwärts, von den vollendeten Dichtungen rückwärts geht, vereinigt sich dann weiter mit biographischer Untersuchung der einzelnen Fälle zur Feststellung der Weise und des Grades von Gedächtnis für Menschen und Schicksale in Dichtern. Alle Phantasie ist an die Elemente gebunden, welche in der Erfahrung gegeben sind, und vermag nicht irgend ein Vorstellungselement, einer Empfindung entsprechend, zu schaffen, welches nicht in einer Empfindung gegeben werden könnte; schon Hume hat auf diesen interessanten Tatbestand die Aufmerksamkeit gelenkt. In der Poetenphantasie häuft sich ein Schatz von Bildern aus der Menschenwelt und Natur an und dieser Inbegriff bildet den Erfahrungshorizont des Dichters. Da, wo Fülle der Eindrücke dem Dichter zur Verfügung steht, durch außerordentliche Kraft des Erinnerns (wie denn Dichter meist gewaltige Erzähler sind), da wirkt er auch in schöpferischem Vermögen aus diesen Fäden an dem Gewebe von Situationen, Gestalten, Schicksalen, Affecten und Handlungen.

Das Verhältnis zwischen der angesammelten Erfahrung und der frei schaffenden Phantasie, zwischen der Reproduction von Gestalten, Situationen und Schicksalen und ihrer Schöpfung bildet das tiefste Problem in Bezug auf die Erforschung des dichterischen Vermögens. Die Association, welche gegebene Elemente in einer gegebenen Verbindung zur Vorstellung zurückruft, und die Einbildungskraft, welche aus den gegebenen

Elementen neue Verbindungen herstellt, scheinen von einander durch die klarste Grenzlinie getrennt. Indem man die wirkliche Beziehung dieser beiden großen psychischen Tatsachen untersucht, gilt es die descriptive Methode ohne jede Einmischung erklärender Hypothesen anzuwenden, um den sicheren Zusammenhang des Tatsächlichen so klar als möglich aufzufassen, wodurch allein dem Historiker der Poesie Zutrauen entstehen kann, sich der feineren Einsichten der Philosophie anstatt der grobkörnigen Vorstellungen des gemeinen Lebens für seine Auffassung der Litteratur zu bedienen: denn nur durch allgemeine Vorstellungen von psychischen Tatsachen fassen wir jedes individuelle Phänomen der Geschichte auf, stellen wir es dar. Das Zutrauen der Historiker und politischen Forscher wird erscheinen mit der Sonderung einer descriptiven Psychologie von der hypothetisch erklärenden. Jene ist Grundlage der Geisteswissenschaften, diese ist schrittweise Ausbildung möglicher Hypothesen über den letzten Zusammenhang geistiger Tatsachen unter einander und mit denen der Natur. Solche Hypothesen sind in Bezug auf das hier vorliegende Verhältnis von Erinnerung und freier Phantasie die Annahme unbewusster Vorstellungen oder die von bloßen zurückbleibenden physiologischen Spuren, die Annahme, dass die Vorstellung, welche wir erinnern, als fixes Element dem Atom vergleichbar zurückkehre und, so zurückgekehrt, vermöge ihres Verhältnisses zu anderen Vorstellungen in Bildungsprocesse eintrete. In der von uns auffassbaren Wirklichkeit kehrt dieselbe Vorstellung so wenig in einem Bewusstsein zurück als sie in einem zweiten Bewusstsein als ganz dieselbe wieder vorkommt. So wenig als der neue Frühling die alten Blätter auf den Bäumen mir wieder sichtbar macht, so wenig werden die Vorstellungen eines vergangenen Tages an dem heutigen wiedererweckt, etwa nur dunkler oder undeutlicher wiedererweckt. Wenn wir, in derselben Lage verharrend, das Auge, das einen Gegenstand in sich gefasst hatte, schließen, und dann, ohne Nachwirkung des Reizes selber auf der Netzhaut in Nachbildern, die Vorstellung, in welche die Warnehmung übergegangen ist, ihre

höchste Stärke und Sinnfälligkeit noch besitzt, dann wird in diesem Erinnerungsnachbilde, wie es Fechner bezeichnet und als für die absichtliche Beobachtung wichtiges Zwischenglied zwischen Warnehmung und reproducirter Vorstellung erkannt hat, ein verhältnismäßig nur kleiner Teil derjenigen Elemente vorgestellt, welche in dem Warnehmungsvorgang enthalten waren; und schon hier, wo doch nur eine seelenlose, tote Erinnerung stattfindet, ist bei lebhafter Anstrengung, das ganze Bild zurückzurufen, eine versuchende Nachbildung unverkennbar, deren Gelingen und Mislingen, deren Technik so zu sagen bei wiedergeöffnetem Auge gut festgestellt werden kann. — Wenn aber zwischen die Warnehmung und die Vorstellung andere Bilder sich eingedrängt haben, wirkt das Associationsverhältnis, vermöge dessen auf den Schauplatz des Bewusstseins eine Vorstellung gerufen wird, auf die Richtung, in welcher die zu reproducirende Vorstellung sich aufbaut; es wirken die Formen der Beziehung, wie Aehnlichkeit oder Contrast; es wirkt der Inhalt der Vorstellung oder des Vorstellungsinbegriffs, von welchem aus reproducirt wird; es wirken die Gefühle und Antriebe, unter deren Macht erinnert wird. So baut sich die erinnerte Vorstellung von einem bestimmten inneren Gesichtspunkte aus auf, wie die sinnliche Warnehmung von einem äußeren im wörtlichen Verstande so zu bezeichnenden aus; sie nimmt für diesen Vorgang nur so viel Elemente aus dem psychophysischen Tatbestande, der von der Warnehmung zurückblieb, als ihr Baumaterial zur Verwertung für diesen Aufbau auf, als die nunmehr gegenwärtigen Bedingungen mit sich bringen, und diese erteilen dem Bilde seine Gefühlsbeleuchtung durch die Beziehung zu dem gegenwärtigen Gemütszustand in Aehnlichkeit oder Contrast; wie denn in Zeiten schmerzlichster Unruhe das Bild eines ehemaligen ruhigen und freudlosen Zustandes wie eine selige Insel sonnigsten Friedens vor uns auftauchen kann. Ja, es baut sich eine irrtümliche und ganz falsche Vorstellung auf, wenn angestrengte Aufmerksamkeit ein helleres Bild erstrebt, als der zurückgebliebene Tatbestand unter den vorhandenen psychologischen Bedingungen zu bil-

den gestattet, oder wo der Gesichtspunkt dahin wirkt, dass dieser Aufbau eine von der Warnehmung abweichende Gestalt empfängt. Bilder, welche Beziehungen nur wie ein augenblicklicher Sonnenblick sichtbar machen, dürfen bei der vorliegenden Erörterung außer Acht gelassen werden. — Und wenn wir nun endlich zumeist nicht Einzeleindrücke uns zurückzurufen streben, deren Erinnerung auf einen bestimmten Warnehmungsact als ein Augenblicksbild sich bezieht, sondern Vorstellungen oder Vorstellungsverbindungen, deren jede den Gegenstand in allen seinen von uns wargenommenen Lagen repräsentirt, d. h. alle Warnehmungen so in sich fasst, dass die einzelne vergessene aus ihr abgeleitet werden kann: der Aufbau einer solchen Vorstellung steht noch viel weiter ab von toter Reproduction und nähert sich noch viel mehr dem der künstlerischen Nachbildung. Kurz wie es keine Einbildungskraft gibt, die nicht auf Gedächtnis beruhte, so gibt es kein Gedächtnis, das nicht schon eine Seite der Einbildungskraft in sich enthielte. Wiedererinnerung ist zugleich Metamorphose und diese Erkenntnis lässt den Zusammenhang zwischen den elementarsten Vorgängen unseres psychischen Lebens und den höchsten Leistungen des menschlichen schöpferischen Vermögens sichtbar werden. Sie lässt in die Ursprünge jenes mannichfaltigen, an jedem Punkte ganz individuellen und nur einmal so vorhandenen beweglichen geistigen Lebens blicken, dessen glücklichster Ausdruck die unsterblichen Geschöpfe der künstlerischen Phantasie sind. Soll diese Ordnung von Tatsachen der Erklärung unterworfen werden, dann ist ihr mindestens ebenso angemessen als jede andere Hypothese die einfache Annahme: aus dem Materiale des Zustandes, welcher von der Warnehmung zurückgeblieben ist und der sich directer Erforschung entzieht, der aber die Bedingung der Erinnerung bildet, baut sich die Vorstellung unter Mitwirkung der gegenwärtig im Bewusstsein vorhandenen Bedingungen auf; die Reproduction selber ist ein Bildungsprocess.

So lässt sich die Organisation des Dichters nach dieser Seite schon in der Mächtigkeit der einfachen Vorgänge von

Warnehmung, Gedächtnis, Reproduction aufzeigen, welche Bilder mannichfachster Art, Charaktere, Schicksale, Situationen in dem Bewusstsein bewegen; in dem Erinnern selber entdecken wir eine Seite, durch welche es der Einbildungskraft verwant ist; und die Metamorphose durchwaltet das ganze Leben von Bildern in unserer Seele. Diese letztere Tatsache entfaltet sich weiter in den merkwürdigen Phänomenen der Gesichtserscheinungen. Wer hätte nicht, vor dem Einschlafen, geschlossenen Auges, sich an den einfachsten Phänomenen ergötzt, die hier sich darbieten? In dem ruhenden reizbaren Gesichtssinn erscheinen die inneren organischen Reize nunmehr als Strahlen, wallende Nebel, und aus ihnen formen und entfalten sich, ohne jede Mitwirkung einer Absicht, da wir im Gegenteil in reines ruhigstes Anschauen versenkt sind, leuchtende, farbige Phantasiebilder, die in beständiger Abwandlung begriffen sind.

Soweit reichen diese einfacheren Vorgänge. In derjenigen Metamorphose und Gestaltung, welche in der dichterischen Phantasie wirksam ist und zur Idealisirung von Menschen, Natur und Begebenheiten führt, sind aber noch ganz andere psychische Kräfte tätig und erzeigen sich in dem Dichter mit besonderer Gewalt. Diese Kräfte wirken schon in den Phantasiebildungen des Traumes, welcher der älteste aller Poeten ist, in den Visionen, von denen Goethe, Tiek und andere Dichter berichten, in der Macht der dichterischen Gestalten, die sich beinahe der äußeren Gegenwart nähert, wie sie in Bekenntnissen von Ludwig, Dickens u. a. hervortritt. In all diesen Gebilden ist ein affectives Element. Das Studium der complicirteren Gestaltungen, in denen dieses Element mitenthalten ist, hat natürlich größere Schwierigkeit als die bisherige Erörterung.

Die besondere Art von Metamorphose, welche in der dichterischen Phantasie wirkt und zur Idealisirung von Menschen, Schicksalen, ja selbst der dem Verstande toten Natur führt, ist dadurch bedingt, dass die Vorstellungen hier, gänzlich abweichend von der Richtung der Erkenntnis auf Uebereinstimmung mit dem System der Erfahrungen, nur inneren

Anforderungen des Gemüts genugzutun ausgebildet werden, welche Anforderungen ästhetisches Gefallen oder Schönheit zum Inhalt haben. Es könnte seltsam scheinen, dass wir Gefallen, einen Lustzustand in uns, und Schönheit, eine Eigenschaft von Gegenständen, so aneinander rücken. Aber die beiden Sinne, auf deren mächtiger Entwickelung alle Kunst beruht, Gesichtssinn und Gehör, objectiviren eben die Zustände und lassen folgerecht auch die in ihnen entstehenden Gefühlseindrücke als Beschaffenheiten und Tatsachen erscheinen; wodurch denn auch der von Kant in den Mittelpunkt seiner Aesthetik gestellte scheinbare Widerspruch sich erklärt, dass wir das Schöne als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorstellen, während wir doch die Subjectivität des Geschmacks genau genug kennen zu lernen Gelegenheit haben: vermöge eines optischen Scheines fassen wir das Schöne als eine Eigenschaft von Gegenständen auf und können nicht anders. Welches nun die Merkmale des ästhetischen Gefallens oder der Schönheit im allgemeinsten Verstande seien, diese Frage schließt das letzte Ziel und folgerecht den Maßstab der Beurteilung für alle Kunstwerke in sich, daher sie auch von Kant zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung gemacht wurde; jedoch verlässt man mit ihr das Gebiet des Erforschbaren und tritt in die Region ein, in welcher nur ganz allgemeine und weit umgrenzte Anforderungen allen Zeiten und jeder Höhe individueller Cultur gemeinsam sind; es ist gänzlicher Misverstand, hier in einer Gesetzgebung einen Maßstab der Beurteilung entdecken zu wollen, umgekehrt vielmehr sind alle Merkmale des echten ästhetischen Gefallens, durch welche wir inmitten des von den allgemeinsten Bestimmungen beschriebenen Kreises engere Kreise ziehn, die einen Kunstwerke aus-, die anderen einschließend, nur berechtigt als Folgerungen aus den Eindrücken in Bezug auf eben diese Werke; jede Epoche gibt sich hier in der Macht des Eindrucks, welchen Dichtungen auf alle Classen der Menschen ausüben, ihr eigenes Gesetz, wie denn für uns die ästhetische Gesetzgebung der grossen classischen Epoche nicht mehr gültig ist. Hier tritt zu Tage, wie der Ausgangspunkt

Kants seinen ästhetischen Forschungen die strenge Gültigkeit erschwert; seine Aesthetik stellt neben objectiv allgemein gültigen Merkmalen des Schönen solche auf, welche ein Ausdruck des Empfindens der classischen Epoche waren und für unser ästhetisches Genießen zu enge Grenzen ziehen; sie ist in Folge ihres Ausgangspunktes von vornherein subjectiv. Auch hier tritt die Grenze in Kants Forschungen hervor; ihm war der historische Gesichtspunkt fremd, und doch vermag erst die vergleichende historische Uebersicht die Einsicht in die Verschiedenheit der Anforderungen an das Kunstwerk wie an das Gemeinsame im Verschiedenen zu gewähren. Für den vorliegenden Zusammenhang reicht es zu, über das, was in der Organisation des Dichters als Bedingung der ästhetischen Wirkung vorausgesetzt werden muss und in den biographischen Tatsachen sich vorfindet, das Einfache und unzweifelhaft ganz Allgemeine festzustellen. Der Zustand der hervorbringenden Phantasie und der ästhetische Eindruck, so verschieden sie sind, stehen in einem gesetzlichen Verhältnis zu einander, wie auf dem Gebiet der Erkenntnis die Vorgänge der Entdeckung und die Regeln der Evidenz, wie auf dem der Sittlichkeit die sittliche Kraft und das moralische Urteil, von welchen Paaren von Tatsachen irrtümlich immer bald der eine bald der andere Teil zum ausschließlichen Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Analyse gemacht worden ist. Daher machen wir aus dem ästhetischen Eindruck unwillkürlich Schlüsse auf den Zustand, in welchem das Kunstwerk sich bildete, und die Wissenschaft kann dieses Schlussverfahren nur vermöge der leider seit Schleiermacher und Böckh so vernachlässigten Hermeneutik oder Theorie des Verstehens regeln und durch die directe biographische Untersuchung ergänzen. Wenn in dem Betrachten des Kunstwerks alle Energien der reichen menschlichen Natur befriedigt sind, ohne jedes Interesse an der Herstellung irgend eines Tatbestandes, so dass kein Weg von Mitteln zum Zweck zu durchlaufen ist, der die Aufmerksamkeit auf das Ziel hinrichtet, sondern Alles Zweck ist, befriedigte Anschauung, eine Versenkung, die uns dem Gegenstande ganz hingibt

und unser Selbst mit seinen persönlichen Bedürfnissen schweigen macht: dann muss doch folgerichtig in der productiven Phantasie eine solche Gemütsverfassung ebenfalls gegenwärtig sein; in ihr entspringt die Conception des Kunstwerks, entspringen die höchsten Momente seines Wachstums, während die Arbeit selber keineswegs ganz frei von der Anstrengung des Willens sein kann, der in der Herstellung eines Werkes seinen Zweck hat. Daher die Metamorphose und Gestaltung von Erfahrungselementen in dem Dichter nicht aus ihrem Verhältnis zu dem Zusammenhang der Erkenntnis ihr Gesetz schöpft, sondern aus diesem im Gemüt empfangenen idealischen Bilde. Daher weiter in dem Dichter eine außerordentliche Macht der Gefühle, ein reiches Gemütsleben, wie es aus dem Hegen und Erinnern der Gefühle entspringt, das Leitende für die Gestaltung und Metamorphose von Bildern wird. Ein solcher Geist lebt in dem Reichtum der Erfahrungen der Menschenwelt, wie er sie in sich findet und außer sich gewahrt und diese Tatsachen sind ihm weder Daten, welche er zur Befriedigung seines Systems von Bedürfnissen benutzt, noch solche, von denen aus er Generalisationen erarbeitet; das Dichterauge ruht sinnend und in Ruhe auf ihnen: sie sind ihm bedeutsam; die Gefühle des Dichters werden von ihnen angeregt, bald leise, bald mächtig, gleichviel wie fern dem eignen Interesse diese Tatsachen liegen oder wie lange sie vergangen sind: sie sind ein Teil seines Selbst.

Kant bezeichnet richtig den Zustand des künstlerischen Genusses als interesselose d. h. von jeder Beziehung auf das Begehrungsvermögen freie Contemplation. Er ist gegründet in einer Befriedigung unserer nach Erfüllung strebenden Energien auf dem Boden Eines unserer beiden höheren Sinne, als welche allein ein Objectives hinstellen. Daher im wahren Kunstwerk das was den Sinnen in der Empfindung gefällt (welches Kant als das angenehme aus dem Reiche der Kunst ausschließt), das was unsere höheren Gefühle in's Spiel setzt, das was die denkende Betrachtung beschäftigt, verknüpft ist, gerade hierauf beruht, dass kein Mangel empfunden wird und die im Leben nur vorübergehende und particulare Be-

friedigung dauernd wird. So hat also jedes Zeitalter in seinen Gewöhnungen einen ihm eigenen Maßstab des künstlerischen Gefallens und die Geschichte des Geschmacks hat aus den Veränderungen der Cultur diesen Wechsel begreiflich zu machen. Diese Frage verwickelt sich freilich dadurch, dass für den modernen Menschen das historische Interesse und die historische Betrachtung die etwaigen intellectuellen Mängel älterer Kunstwerke ergänzen; sie genießen die Vorteile der sinnlichen Jugend der Völker, und ihren Mangel an intellectuellem Gehalt wiegt ihre historische Beziehung auf, als ein hinzutretendes intellectuelles Interesse. Diese Befriedigung unserer nach Erfüllung strebenden Energien ist eine Tätigkeit ohne äußeren Zweck und sie gehört daher, wie Schiller tiefsinnig sah, in das Reich des Spiels. Die Ideenfolge dessen, der einen Satz beweisen will, hat ihr Interesse an der erreichten Evidenz, die Arbeit dessen, der einen Vertrag herbeiführen will, gelangt erst in dem Augenblick zur Befriedigung, wenn endlich die Unterschriften gesichert sind. Das Spiel der Kunst erreicht was das Leben in den seltenen Momenten, in denen wir mit richtigem Takte seine Schönheit preisen, gewährt: eine Beschäftigung unserer rastlosen Energien, welche lauter Genuss ist. Die Anfänge dieses Spiels können wir bis in das Leben der höheren Tiere zurück verfolgen. Denn die höchstorganisirten Tiere setzen schon in Nachahmung ihrer ernstlichen auf Zwecke gerichteten Lebensäußerungen ihre Kräfte durch einen vorgestellten Verlauf in's Spiel und hier schon wird derjenige Affect durch einen simulirten Vorgang in Bewegung gesetzt welcher im Tier am meisten heftig arbeitet. — Künstlerisch ist nur diejenige Tätigkeit, welche ein in solcher Gemütsverfassung Geschautes herausarbeitet und daher diese Gemütsverfassung mitteilt. Die Kunst entwickelt im Menschengeschlecht die verschiedenen Formen dieser Gemütszustände und ihre höchste Aufgabe ist eine Schule dieser höheren Betrachtungsweise zu sein; denn der Natur und dem Leben gegenüber entwickelt sich diese Stimmung schwerer als dem Kunstwerk gegenüber, die großen Dichter aber lehren uns die Welt mit Seherauge gewahren.

Die Grundform der dichterischen Einbildungskraft ist also Gestaltung des in der Erfahrung Enthaltenen unter der Einwirkung einer bestimmten Art affectiver Verfassung. Die Wirkung der affectiven Zustände auf die Gestaltung von Warnehmungs- und Vorstellungsinhalten kann in einem weiten Bereich von Tatsachen studirt werden; · Furcht, Schrecken und Angst lassen so gut die falschen und törichten Erzählungen entstehen, die sich in einer geschlagenen Armee verbreiten, als die Wahngebilde des Aberglaubens, die in schuldigen oder hoffnungslosen Gemütern sich entwickeln; der Hass der Parteien ruft jene seltsamen Verleumdungszeiten hervor, deren eine Keller in Zürich erlebte und in dem 'verlorene Lachen' darstellte; die Träume des Ehrgeizes und des Egoismus entstehen so gut unter solchen Bedingungen als die Schöpfungen des Dichters.

Das hier dargelegte könnte durch Zeugnisse belegt werden, die ich seit manchem Jahre zum Zweck einer inductiven Untersuchung der Poesie gesammelt habe; in dem vorliegenden Zusammenhang haben nur die Aeußerungen Goethes ein höheres Interesse.

Auf die Naturgrundlagen seines dichterischen Vermögens wirft folgende Stelle der Beiträge zur Morphologie ein Licht: »Ich hatte die Gabe, wenn ich die Augen schloss, und mit niedergesenktem Haupte mir in die Mitte des Sehorgans eine Blume dachte, so verharrte sie nicht einen Augenblick in ihrer ersten Gestalt, sondern sie legte sich auseinander, und aus ihrem Inneren entfalteten sich wieder neue Blumen aus farbigen, auch wol grünen Blättern; es waren keine natürlichen Blumen, sondern phantastische, jedoch regelmässig wie die Rosetten der Bildhauer. Es war unmöglich die hervorsprossende Schöpfung zu fixiren, hingegen dauerte sie so lange als mir beliebte, ermattete nicht und verstärkte sich nicht. Dasselbe konnte ich hervorbringen, wenn ich mir den Zierrat einer buntgemalten Scheibe dachte, welche dann ebenfalls aus der Mitte gegen die Peripherie hin sich immerfort veränderte, völlig wie die in unseren Tagen erst erfundenen Kaleidoskope«. Wenn vor dem Einschlafen unter

günstigen Bedingungen auch anderen gelingt, in dem dunklen Sehraum die aufsteigenden farbigen Nebel zu Gestalten sich formen und abwandeln zu sehen, so erblicken wir bei Goethe höchste Leichtigkeit und Schönheit dieser Schöpfungen einer unwillkürlich bildenden Einbildungskraft. Diese Gabe, in einer modificirten Form, überträgt er in den Wahlverwantschaften, welche ja ganz von den Darlegungen unserer physiologischen Bedingtheit auch in den höchsten Offenbarungen unseres Gemütslebens durchdrungen sind, auf die von ihm so geliebte Gestalt der Ottilie; die Darstellung erinnert an das was Cardanus von sich erzählt; zwischen Schlaf und Wachen blickt sie in einen mild erleuchteten Raum, in dem sie den im Krieg abwesenden Eduard gewahrt. Die Gewalt, die die Gebilde der Phantasie über den Dichter selber üben, ist in mehreren Stellen des Tasso mit tiefer Kenntnis ausgesprochen, so: »Ich halte diesen Drang vergebens auf, der Tag und Nacht in meinem Busen wechselt« u. s. w.; dann wie er Eleonoren den künftigen Weg des Verbannten nach Neapel schildert: »verkleidet geh ich hin, den armen Rock des Pilgers oder Schäfers zieh ich an u. s. w.« — man teilt den Schauder Eleonorens, die ihn unterbricht, wie um den unheimlichen Zauber zu brechen, mit welchem ihn dies Phantasiebild umfängt. Ja Goethe hat schliesslich die Einsicht über die Natur des Dichters, welche ihm aus solchen inneren Erfahrungen sich ergeben hatte, folgendermaßen generalisirt: »Man sieht deutlicher ein was es heißen wolle, dass Dichter und alle eigentlichen Künstler geboren sein müssen. Es muss nämlich die innere productive Kraft jene Nachbilder, die im Organe, in der Erinnerung, in der Einbildungskraft zurückgebliebenen Idole, freiwillig, ohne Vorsatz und Wollen lebendig hervortun, sie müssen sich entfalten, wachsen, sich ausdehnen, zusammenziehen, um aus flüchtigen Schemen wahrhaft gegenwärtige Bilder zu werden«. »Ich bin, erzählte er dem Kanzler Müller, hinsichtlich meines sinnlichen Auffassungsvermögens so seltsam geartet, dass ich alle Umrisse und Formen auf's Schärfste in der Erinnerung behalte, dabei aber durch Misgestaltungen und Mängel mich

auf's Lebhafteste afficirt finde«. »Ohne jenes scharfe Auffassungs- und Eindrucksvermögen könnte ich ja auch nicht meine Gestalten so lebendig und scharf individualisirt hervorbringen. Diese Deutlichkeit und Präcision der Auffassung hat mich früher lange Jahre hindurch zu dem Wahn verführt, ich hätte Beruf und Talent zum Zeichnen und Malen«. In demselben Sinn fasst Goethe in seinen Sprüchen das Ziel der Poesie: »Der Dichter ist angewiesen auf Darstellung. Das höchste derselben ist, wenn sie mit der Wirklichkeit wetteifert, d. h. wenn ihre Schilderungen durch den Geist dergestalt lebendig sind, dass sie als gegenwärtig für Jedermann gelten können«.

Der so in der Organisation des Dichters gegebene Vorgang in der Phantasie kann dann weiter nach seinem tatsächlichen Verlauf in den einzelnen Fällen an vielen hinlänglich genau erhaltenen Vorgängen studirt werden, deren literargeschichtliche Ueberlieferung ihrerseits erst wieder durch die Verbindung mit der Theorie der Phantasie ihre höhere Durchsichtigkeit und stärkeres Interesse empfängt. Hier gilt es sich das Auge offen und den Sinn frei für alle Verschiedenheiten in der Combination dieser Kräfte zu halten und den Dichter, in dem die Ideen herschen, offenen Herzens so gut zu genießen als den, in welchem mächtige pathologische Zustände leitend sind oder den, welcher in mildem Lichte ruhiger Objectivität die Wirklichkeit hinstellt. Es gibt Dichter in denen Gestalten sich viele Jahre hindurch bewegen bevor sie heraustreten. Als einen solchen bezeichnet sich Goethe selber: »Mir drückten sich gewisse große Motive, Legenden, uralt geschichtlich Ueberliefertes so tief in die Seele, dass ich sie vierzig bis fünfzig Jahre lebendig und wirksam im Innern erhielt; mir schien der schönste Besitz, solche werte Bilder oft in der Einbildungskraft erneut zu sehen, da sie sich dann zwar immer umgestalten, doch, ohne sich zu verändern, einer entschiedenen Darstellung entgegenrücken.« In anderen wie in Schiller ist die Entstehung einer Dichtung ein in gewaltiger und bewusster Arbeit den ganzen Menschen bewegender Process gewesen. Vielleicht teilt sich

diese vorandrängende Macht des Willens auch der Handlung mit und gibt ihr die Bewegung und den großen Zug, die wir an Schiller bewundern, während Goethes Gestalten, auch die gewaltigsten, zu stehen scheinen. Wie aber dieser Vorgang verlaufe: in ihm weben an dem bunten Teppich mit seinen Figuren alle Kräfte des ganzen Menschen. Alle Poesie ist von dem Gedanken durchdrungen; gibt es doch in dem entwickelten Menschen nur wenige Vorstellungen, welche nicht allgemeine Elemente in sich fassten; gibt es doch andrerseits in der Menschenwelt vermöge der Wirkung allgemeiner socialer Verhältnisse und psychologischer Verhaltungsweisen kein Individuum, welches nicht zugleich unter verschiedenen Gesichtspunkten repräsentativ wäre, kein Schicksal, welches nicht einzelner Fall einer allgemeineren Gewohnheit von Lebenswendungen wäre. Diese Bilder von Menschen und Schicksalen werden unter dem Einfluss der denkenden Betrachtung so gestaltet, dass sie, ob sie gleich nur einen einzelnen Tatbestand hinstellen, doch von dem Allgemeinen ganz gesättigt und solchergestalt repräsentativ für dasselbe sind. Hierzu bedarf es durchaus nicht der in das dichterische Werk eingestreuten allgemeinen Betrachtungen, deren Function vielmehr ist, den Auffassenden zeitweise von dem Bann des Affects, der Spannung, der fortreißenden Mitempfindung zu befreien, indem sie zu beschaulicher Stimmung erheben. Alle Poesie zeigt ferner das Gepräge des Willens, aus dem sie entsprang. Schon Kant setzte sogar die Chiffernschrift der Natur, welche aus ihren schönen Formen besteht, mit der praktischen Vernunft in Beziehung, und Schiller verfolgte überall in der Schönheit den Wiederschein des Sittlichen; Goethe äußerte sich »darauf kommt Alles an. Man muss etwas sein, um etwas zu machen«. »Der persönliche Charakter des Schriftstellers bringt seine Bedeutung beim Publicum hervor, nicht die Künste seines Talents«. Wie könnte es auch anders sein als dass die Form des Willens das durchwaltet, was aus ihm entsprang, mag es aus den Gestalten blicken oder aus der Führung der Handlung oder aus Stimmung und Gefüge. So entsteht was Schiller als Begriff (d. h. letztes Ziel) aller Poesie

bezeichnet: »der kein anderer ist als der Menschheit ihren möglichst vollständigen Ausdruck zu geben«.

Die Phantasie ist in ihrem Vermögen auch in Bezug auf die Deutlichkeit der so entstehenden Gestalten sehr eingegrenzt. »Die Phantasie, sagte Goethe nach Eckermanns Erzählung, kann nie eine Vortrefflichkeit so vollkommen denken als sie im Individuum wirklich erscheint. Nur vager, nebliger, unbestimmter, grenzenloser denkt sie sich die Phantasie, aber niemals in der charakteristischen Vollständigkeit der Wirklichkeit«. Dies folgte aus früheren Erörterungen. Ebenso ergibt sich aus der bisherigen Darlegung andererseits wie alle psychologischen Kräfte bei dem Hegen und Bilden dichterischer Gestalten und Schicksale mit beteiligt sind. Das Verhältnis der Phantasie zu ihren Gestalten gleicht solchergestalt vielfach dem zu wirklichen Menschen, welche ein Teil unseres Selbst durch ihre stätige Beziehung zu dem System unserer Neigungen und Affekte geworden sind. So lebte Dickens mit seinen Gestalten als mit seinesgleichen, litt mit ihnen, wenn sie der Katastrophe sich näherten, fürchtete sich vor dem Augenblick ihres Untergangs. Balzac sprach von den Personen seiner comédie humaine als ob sie lebten; er analysirte, tadelte, lobte sie, als gehörten sie mit ihm zu derselben guten Gesellschaft; er konnte lange Debatten darüber führen, was sie in einer Lage, in der sie sich befanden, am besten tun würden. Wie Goethe von den tragischen Affecten seiner Poesie im Vorgang der Dichtung bewegt wurde, kann man erschließen aus einer Aeußerung an Schiller, er wisse nicht, ob er eine wahre Tragödie schreiben könne, jedoch vor dem Unternehmen schon erschrecke er und sei beinahe überzeugt, dass er sich durch den bloßen Versuch zerstören könne. Diese Bilder, welche mit jeder Regung unserer Gefühle und Neigungen verkettet sind, treten zurück, wenn die Aufmerksamkeit abgelenkt wird: alsdann sind sie wieder da, wie ein Gegenstand der durch einen anderen Gegenstand verdeckt war, wie ein Seelenschmerz und die Tatsache, auf welche er sich bezieht, von selber wieder da sind, sobald die gewaltsame Hinlenkung der Aufmerksamkeit

auf einen ganz anderen Gegenstand nachlässt. Auch von diesen Gestalten der Phantasie gilt, was Goethe einmal von denen des Lebens sagte: »Ich statuire keine Erinnerung in Eurem Sinne, das ist nur eine unbeholfene Art sich auszudrücken. Was uns irgend Großes, Schönes, Bedeutendes begegnet, muss nicht wieder von außen her gleichsam er-innert, gleichsam er-jagt werden, es muss sich vielmehr gleich von Anfang her in unser Inneres verweben, mit ihm eins werden, ein neues besseres Ich in uns erzeugen und so ewig bildend in uns fortleben und schaffen«.

So weicht also der Dichter in einem weit höheren Grade von allen anderen Classen von Menschen ab als man gewöhnlich annimmt, und wir werden uns, einer philisterhaften Auffassung gegenüber, welche sich auf biedere Durchschnittsmenschen vom dichterischen Handwerk stützt, daran gewöhnen müssen das innere Getriebe und die nach außen tretende Handlungsweise solcher dämonischer Naturen von ihrer Organisation aus aufzufassen, nicht aber von einem normalen Durchschnittsmaß aus. Von diesem gewaltigen ganz unwillkürlichen Bautrieb aus will auch Goethes Lebensweise verstanden werden, und ich fürchte, dass er sich bei Grimm den Vorstellungen der guten Gesellschaft von einem tadelfreien Manne allzusehr annähert. Gründliche und genaue Bilder der besonderen Art dichterischen Gestaltens in den einzelnen Poeten besitzt die Litteraturgeschichte noch nicht, da die grundlegende Erforschung der poetischen Phantasie, welche erst im Entstehen begriffen ist, sich mit den Untersuchungen über die Stellung der Dichter zu ihren Stoffen, für welche die Kenntnis der Fabeln und ihrer mannichfachen Metamorphosen noch viel zu wünschen übrig lässt, verknüpfen muss.

Innere Erfahrung, äußerer, überlieferter Stoff aus Mythos oder Sage, Geschichte oder Dichtung: in so mannichfachem Stoff wirkt die bewegliche dichterische Phantasie. Generelle Untersuchung derselben, in der Weise dieser freilich flüchtigen Darlegungen, tritt nun aber in Verbindung mit der Analyse der Verkettung dichterischer Gebilde in der Abfolge

der Zeiten, wie die Geschichte der schönen Litteratur sie versucht. Das Material ist für beide dasselbe, und kein Fehler der Methode greift tiefer als der Verzicht auf die Breite der historischen, unter ihnen der biographischen Tatsachen für den Aufbau der generellen Wissenschaft menschlicher Natur und ihrer Leistungen, die nun einmal nur inmitten der Gesellschaft für uns da sind und studirt werden können. Es ist dasselbe Verhältnis, welches zwischen der generellen Wissenschaft und der Analyse der geschichtlichen Erscheinungen in Bezug auf alle anderen großen Lebensäußerungen der Gesellschaft stattfindet.

Die historische Analyse bedarf ihrerseits der Zergliederung und der Classification der Tatsachen, welche ihr weites Reich bilden. Wir zerlegen jedes dichterische Werk als eine Gesammttatsache in Teiltatsachen; wie wir an einem Naturkörper seine chemische Zusammensetzung, seine Schwere, seinen Wärmezustand zergliedernd, abstrahirend unterscheiden, so sondern wir in dem dichterischen Werk Motiv, Fabel, Charaktere, Gliederung, Sprache. Wie die Naturwissenschaft erst solchergestalt sich abstracte Tatsachen aus den ganz individuellen Einzelgestalten der äußeren Welt schafft, deren Gesetzmäßigkeit alsdann erforscht werden kann, so bildet die abstracte Gesammttatsache des in dem geschichtlichen Verlauf der schönen Litteratur gelegenen Systems von Motiven oder von Charakteren eine einfachere, leichter in ihren Gesetzen zu studirende Tatsächlichkeit. Didaktische Poesie ist selbstverständlich hier nicht mit in Betracht gezogen, da sie vermöge ihres Begriffes eine Uebereinstimmung der Vorstellungen mit Gegenständen anstreben muss, um lehren zu können, somit ein Zwischenglied zwischen der Dichtung und Wissenschaft bildet.

Der wichtigste unter diesen Begriffen ist der des Motivs, da die anderen ihn voraussetzen. Denn die Fabel ist ein aus dem Zusammenhang des Lebens ausgesondertes Gefüge von Handlungen und Zuständen, welches eine genugsame Einheit und einen befriedigenden Zusammenhang bildet, und in welchem ein Motiv anschaulich ausgedrückt ist. Unter

Charakter aber verstehen wir nur einen Teil dieses Fabelgefüges, also dieser Verkettung von Handlungen und Begebenheiten, dessen vorgestellte Einheit ein Mensch ist, in einem oder verschiedenen oder allen Abschnitten dieser Verkettung dargestellt, und hierdurch in dem Aufnehmenden zur Einheit der Vorstellung gelangend. Daher hat der Begriff des Motivs Goethe wie Schiller vielfach beschäftigt, und Goethe gibt wenigstens für das engere Gebiet der tragischen Dichtung eine Begriffsbestimmung. »Des tragischen Dichters Aufgabe und Theorie ist nichts Anderes als ein psychisch-sittliches Phänomen, in einem fasslichen Experiment dargestellt, in der Vergangenheit nachzuweisen. Was man Motive nennt, sind also eigentlich Phänomene des Menschengeistes, die sich wiederholt haben und wiederholen werden, und die der Dichter nur als historische nachweist«. Besonders der richtige Satz dass die Zahl solcher Motive begrenzt sei — Gozzi hatte sie gezählt und Schiller eine Nachzählung versucht — beschäftigte Goethe.

Eine besonders interessante Beziehung besteht zwischen Motiv und Fabel in Tragödien. Wir besitzen kaum eine Tragödie ersten Ranges, welche nachweisbar in freier Erfindung aus dem Motiv die Fabel entwickelt hätte. Es scheint, dass der Charakter der Wirklichkeit, sammt dem Irrationalen, in keinen Gedanken auflösbaren in ihr, nur demjenigen beiwohnt, was dem Dichter objectiv als Tatsache gegenübertritt, welche dann entweder für ein den Geist des Poeten schon beschäftigendes Motiv Gefäß und Symbol wird, mit allen Vorzügen einer in das Motiv selber nie ganz auflösbaren Realität ausgestattet, oder welche die Phantasie des Dichters reizt, als ein Problem enthaltend, dessen psychologische Auflösung alsdann die Tragödie ist. Wirklichkeit niederen Ranges, wie sie Lustspiel, Schauspiel und Roman oft zu ihrem Gegenstande haben, kann aus dem Leben, das den Dichter umströmt, geschöpft werden; die Wirklichkeit des Epos und der Tragödie ist entweder nicht in dem Erfahrungshorizont des Dichters oder ihre Hervorbringung und objective, vom Dichter unabhängige Aufstellung überschreitet die Grenzen dichterischen Vermögens. Daher

in all diesen Fällen der Vorgang in der Phantasie ein Spiel von Beziehungen zwischen einem gleich der Warnehmung selbst der Phantasie selbständig und objectiv gegenüberstehenden Stoff und dem ihr als Material vorliegenden Erfahrungskreise ist.

Ein anderes ist Zerlegung des ganzen Umfangs der schönen Litteratur in zusammengehörige Gruppen von dichterischen Werken. Wie die vergleichende Anatomie in einer Gliederung der tierischen Organismen sich Grundlagen der Untersuchung schafft, so entwirft auch ästhetische Forschung in vergleichender Betrachtung zusammengehörige Gruppen dieser Geschöpfe der Einbildungskraft, die gewissermaßen eine zweite Natur ist. Diese Einteilungen begannen bei dem Sinnenfälligen der drei großen Gruppen von Inhalten der Phantasie, welche sich auch folgerecht nach der verschiedenen Stellung der dichterischen Gebilde zu dem Empfangenden sondern lassen; so entstand die Einteilung in lyrische, epische, dramatische Dichtung mit diesen Dichtungen selber; der späte Unterbegriff didaktischer Poesie bezeichnet eine verbindende Zwischengattung zwischen Wissenschaft und Dichtung, wie zwischen allen Gruppen geistiger Tatsachen solche stehen. Erst seit Schiller trat dann der Versuch auf, weiter rückwärts von dem dichterischen Werk, dem Vorgang seiner Bildung nachgehend, die affectiven Haltungen oder Stimmungen der Phantasie, deren allgemeine Natur wir ja entwickelt haben, einer Gliederung zu unterwerfen. Der Humor und das Gefühl des Erhabenen, die tragische und die komische Stimmung, die elegische Gemütsverfassung und die Rührung, phantastische Stimmung: das Alles war lange unterschieden; aber Schiller entwickelte aus der sittlichen Natur des Menschen zwei geistige Gesammthaltungen, welche Grundstimmungen der Phantasie sind, und er ordnete einige der ästhetischen Affecte dieser Einteilung unter, welche in seinem Sinne keineswegs Epochen der Litteratur bezeichnete, sondern Grundverfassungen der Dichter in ganz verschiedenen Zeiten; denn er fand schon bei den Alten sentimentale Haltung der Phantasie und bei den Neueren naive.

Nach ihm ist von den ersten ästhetischen Forschern dieses wichtige System von Gruppen verschieden entwickelt worden. Tut man aber noch einen Schritt weiter zurück in dem Vorgang der Entstehung von dichterischen Werken, wie wir ihn darlegten, so liegt schon ein Unterschied derselben in dem Erfahrungshorizont des Dichters, welcher doch den ganzen Stoff der Poesie gibt und durch welchen daher zuerst der Charakter der Dichtung bestimmt wird. Wir blicken in die Arbeit der Phantasie an der Erfahrung bei Bildung von Dichtwerken, und wenn wir nun zugleich die oben unterschiedenen Teil-Inhalte des dichterischen Werkes nebeneinander bei Betrachtung dieser elementaren Vorgänge im Auge behalten, sondern sich deutlich zwei Gruppen von dichterischen Werken.

Ich versuche diese für das Verständnis Goethes vielleicht fruchtbare Unterscheidung aus der Analyse einiger hervorragender Tatsachen abzuleiten.

Eine in der letzten Zeit erschienene Biographie von Dickens gestattet uns in die Werkstatt dieses Dichters den Blick, und auch für andere mit ästhetischen Fragen beschäftigte wird das Buch von Forster ein Ereignis gewesen sein. Er erscheint als ein Genie, dessen ganzes Leben in tatsächlicher Erfahrung, in genauster unwillkürlicher Beobachtung dessen was immer neue Erfahrungskreise bieten, verläuft, der so viel Beschäftigungen und Lebenslagen durcheilt, als Lehrjunge, Advocatenschreiber, Reporter im Parlament und im Lande, so viel Tatsachen seiner Beobachtung zu unterwerfen in der Lage ist, die Gefängnisse und Irrenhäuser der meisten Länder Europas wie ihre gute Gesellschaft so gründlich studirt, dass wir in Deutschland von einer solchen Existenz kaum eine Vorstellung haben; dann sein Ungestüm, die ungeheuren Fehlgriffe seines fieberhaft tätigen Naturells, seine Gleichgültigkeit gegen jede höhere Ausbildung seiner eignen Persönlichkeit, jede höhere intellectuelle Beschäftigung; und dies Alles Außenseite für ein Leben voll Seligkeit und Leid, voll der heftigsten Affecte im Mitleben mit den Gestalten, welche aus diesem Erfahrungsmaterial

geformt sind: er ist dem, was er außer sich gewahrt, ganz hingegeben.

Indem wir das dichterische Schaffen des Zeitgenossen von Stuart Mill aus so genauen Mitteilungen studiren, fällt von dieser Erkenntnis auch ein Licht auf das uns anscheinend ganz unbegreifliche innere Leben und Bilden in dem Zeitgenossen des Lord Bacon.

Shakespeare scheint in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt. Eifrigste Sammlung hat nur eine Anzahl von Urkunden von kirchlichen Akten und Rechtsgeschäften, und ein paar polemische Stellen zeitgenössischer Schriftsteller als wirklich authentisches Material gewonnen. Es scheint, dass seine Person nicht in hohem Grade die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen auf sich zog. Seine Tragödien bringen diejenigen zur Verzweiflung, die einen Schluss auf seine Denkart, seine religiösen oder philosophischen Ueberzeugungen und seinen Charakter ihnen entlocken wollen. Seine Sonette sind selber ein Geheimnis, da wir weder wagen sie beim Wort zu nehmen wegen der ungeheuren Paradoxie der Gefühlsweise in ihnen, noch zaghaft darauf verzichten können, einen Kern höchst subjectiven, persönlichsten Empfindens in ihnen anzunehmen.

Wir gehen von einigen unzweifelhaften, in seinen Werken selbst gegebenen Tatsachen in Betreff seiner Organisation aus. Shakespeare zeigt einen Umfang von genauen gründlichen und ganz positiven Warnehmungsbildern, mit welchen die Summe genauer Bilder bei keinem anderen Poeten auch nur verglichen werden kann. Man muss in ihm eine Energie der Warnehmung und des Gedächtnisses annehmen, hinter welcher selbst das, was Goethe und Dickens von sich erzählen, weit, weit zurücksteht. Schon die Zeichen für die Dinge beherscht er königlich: M. Müller hat berechnet, dass ihm etwa 15,000 Wörter zur Verfügung stehen, beinahe doppelt so viel als Milton. Seine Kenntnis von Pflanzen und Tieren ist durch sachkundige Forscher als erstaunlich genau und umfassend erwiesen worden. Er spricht von Falken und Falkenjagd, wie einer, der sein Leben als Jäger zugebracht

hat, so dass erst die sachkundige Untersuchung eines Kenners einige dieser Stellen verständlich gemacht hat. Er spricht von Hunden, als hätte er gleich Walter Scott jeder Zeit ein paar Lieblingstiere zu seinen Füßen liegen gehabt. In einer Zeit, in welcher noch Aerzte in Bezug auf Wahnsinnige ganz von abergläubischen Vorstellungen erfüllt sind, erscheint er als ein so tiefer Beobachter krankhafter Seelenzustände, dass hervorragende Irrenärzte unserer Zeiten seine Personen studirt haben wie man Tatsachen der Natur selber studirt. Seine Kenntnis von Rechtsfällen und Rechtsgeschäften ist der Art, dass hervorragende englische Juristen dieselbe nur durch die Annahme sich erklären konnten, dass er als Lehrling eines Advocaten Gelegenheit gehabt habe, sich fachmäßig auszubilden. Umfang und Tiefe seiner Charakterschilderungen bezeichnen für uns die äußerste Grenze des dichterischen Vermögens.

Eine solche Wirkung setzt als Ursache nicht nur höchste Energie der Warnehmung und des Gedächtnisses voraus: wir müssen uns das Genie, welches dies leistet, gänzlich den Tatsachen hingegeben denken, gewarwerdend, beobachtend, sein Selbst ganz vergessend und verwandelnd in das was es erfasst. Unwillkürlich muss ich an Rankes Wort denken: ich möchte mein Selbst auslöschen, und die Dinge sehen, wie sie gewesen sind. Nicht in sich selbst, sondern in dem was außer ihm auf ihn wirkte, lebte er. Er war ganz großes geistiges Auge. Er hatte kein Bedürfnis in sich einen Zusammenhang von energischen Ueberzeugungen zu versammeln oder ein Selbst von imponirender Macht zu gestalten: er wird als von sanfter Grazie gleich Raphael geschildert: ihm war Alles, jede menschliche Natur und Leidenschaft bis in ihre äußersten Consequenzen und geheimsten Schlupfwinkel zu verfolgen. Hiermit ist seine Darstellungsweise einstimmig, welche die Menschen hinstellt, wie sie der Beobachter im Leben von außen gewahrt, in völliger Deutlichkeit der körperlichen Umrisse, in Willensbewegung, ihre letzten Beweggründe zuweilen undurchdringlich.

Dieser Auffassung sind die Nachrichten über sein Leben conform. Der rasche, beinahe fiebernde Puls seiner Helden

schlägt auch in ihm, wie in Marlowe und Ben Jonson. Mit achtzehn Jahren ist er verheiratet, das Jahr darauf mit der Sorge für eine Familie belastet (geboren 1564, verheiratet 1582, seine Tochter Susanne 26. Mai 1583, Hamnet und Judith 1585), zwischen 1585 und 1587 erscheint er in London, sich eine Existenz zu gründen, in den ersten zwanziger Lebensjahren. 1592, im achtundzwanzigsten Lebensjahre, ist er auf der Höhe von Ruhm und Wohlstand, sodass Greene in einem Pamphlet dieser Zeit ihn als 'an absolute Johannes Factotum and, in his own conceit, the only Shake-scene in a country' bezeichnen kann. Er beginnt schon jetzt allmählich Alles für seine Zurückgezogenheit in Stratford vorzubereiten. 1602, im achtunddreißigsten Lebensjahre, ist er bereits wolhabender Landgentleman in Stratford, obwol noch in London tätig. In den vierziger Lebensjahren finden wir ihn dann dort (der genauere Termin kann aus den bisher gefundenen Urkunden nicht erschlossen werden) in seinem stattlichen Hause, das von seinen Gärten umgeben ist, ausruhend von der stürmenden Hast seines Lebens; seine Laufbahn war zu Ende. Am 23. April 1616 im 53. Jahre starb er in Stratford, unmittelbar nach den Vermählungsfesten seiner jüngsten Tochter. In den beiden Punkten, von denen man zu sagen pflegt, dass sie über das Leben entscheiden, in Ehe und Beruf, scheint raschem vordringendem Entschließen schwere Lebensmühe und Enttäuschung gefolgt zu sein; herbe Empfindung des Lebens und entschiedene klare Handhabung desselben erfüllen seine männlichen Jahre, und, seltsam es zu sagen, der Zusammenhang der Handlungen seines Lebens liegt nicht allein in seiner Poesie, sondern ebenso in dem Willen, sich und seine Familie in die wolhabende Landgentry zu erheben. Wie Dickens lernte er das Leben und die Menschen nicht als ein schwatzender und zuguckender Zuschauer kennen, sondern er spielte mit, in den übermütigsten Komödien wie in Tragödien, er hatte jene kraftfrohe Natur, die lieber etwas Falsches tut, als gar nichts. So hat auch der einzige in der Kenntnis des Lebens Shakespeare vergleichbare Dichter, so hat Cervantes

sein Leben als Secretär eines päpstlichen Legaten, als Soldat in den verschiedensten Feldzügen, in Sclavenketten, als Schriftsteller unruhvoll durcheilt. Und gerade die bunten Erfahrungen einer bewegten mit Wirklichkeiten ringenden Jugend haben solchen Dichtern das Hauptmaterial ihres Erfahrungshorizontes geschenkt. Auch Aeschylos und Sophokles erwarben im tätigen Leben des Bürgers und Soldaten ihr Verständnis der Welt, und erst Euripides lebte in seiner Bibliothek als Litterat.

Wie sein Lebenslauf ihm die ungeheure Welterfahrung zuführte, welche seine Dramen zeigen, lässt sich noch verfolgen. Wie oft kehrt in seinen Dichtungen die Landschaft um Stratford wieder, in der er aufwuchs, mit ihren sanften Hügeln, ihrem gesättigten Wiesengrün, und den Büschen und Obstgärten, in denen die Dörfer versteckt lagen, zwischen denen der Avon sich schlängelte; es ist der landschaftliche Hintergrund des Sommernachtstraums, des Wintermärchens. Volkspoesie und Volksfeste, das lustige Altengland werfen noch ihren heiteren Glanz über das Land und die Einleitung der bezähmten Widerspenstigen, Vieles in den lustigen Weibern rufen uns wol Personen und Scenen aus diesen Jugendtagen zurück, Volkslieder und Sagen flogen ihm noch auf seinen Wanderungen zu. Damals prägten sich auch in seine allen Eindrücken offene Seele die Bilder der Pflanzen- und Tierwelt, in welcher der Sohn des Landbesitzers, wol auch der leidenschaftliche Jäger (wer denkt nicht an die Geschichte von seinem Jagen auf dem verbotenen Grunde des nahen Landedelmanns) sich heiter bewegte, auch war wol hier Anlass genug für die unzähligen Späße auf Kosten der beschränkten kleinen Bauern und Bürger in seinen Dramen. Und in dies heitere Leben ragte hier schon die große und blutige Vergangenheit seines Landes herein; ging doch von Stratford die romantische Straße in 8 Meilen nach dem Schlosse Warwick, wo auf dem Schlosshof zwischen den massiven Türmen oder unter den Grabdenkmälern die Schatten der Vergangenheit, die Gestalt des großen Königsmachers darunter, am hellen Tage umgingen. Ein paar Meilen weiter lag dann

Kenilworth, das damals Leicester gehörte, in dessen Diensten ein Verwanter Shakespeares stand, und die Erklärer haben sich gern vorgestellt, dass bei den großen Festen, welche dort der Königin ihr Günstling gab, der elfjährige Knabe zugegen gewesen sei. Aber wie dem auch sei, das Spiegelbild des Lebens in der Dichtung ist in Stratford selber dem Knaben früh nahe getreten; in der lebensfrohen Stadt, in deren Kämmereirechnungen Sekt, Claret und Muscat keine kleine Rolle spielen, haben von 1569 bis 1587, in den frühesten Knabenjahren Shakespeares, nicht weniger als 24 Besuche von Schauspielertruppen stattgefunden und wenn wir das Theaterrepertoir jener Zeit überblicken, so waren Heinrich V., Richard III, Cäsar, Timon, das Stück, aus dem die bezähmte Widerspenstige sich entwickelte, in ihm enthalten. Goethe und Dickens erzählen übereinstimmend, wie von früher Kindheit ab die Gestalten aus Dichtungen sich in ihr wirkliches Leben verwebten; »es ist mir sonderbar«, erzählt Dickens, »wie ich mich je in meinen kleinen Leiden damit trösten konnte, dass ich meine Lieblingscharaktere in dieselben versetzte. Ich bin eine ganze Woche lang Tom Jones (ein kindlicher Tom Jones, ein harmloses Geschöpf) gewesen. Ich habe, wie ich warhaftig glaube, meine eigene Vorstellung von Roderich Random einen ganzen Monat lang in Einem Zuge durchgeführt. Jede Scheune in der Nachbarschaft, jeder Stein in der Kirche und jeder Fuß breit des Kirchhofs stand in meinem Geiste in einer gewissen Beziehung zu den Büchern und stellte einen in denselben berühmt gewordenen Ort dar«. Besser als einer von uns vermöchte, sprechen diese Erinnerungen aus, wie man sich denken mag, dass in Shakespeares Jugendleben sich die Gestalten aus der Sage und Bühne drängten, und auf der historischen Scene von Warwickshire sich die Personen der Vergangenheit vor ihm zu bewegen begannen.

Es gibt starke Gründe anzunehmen, dass er schon in Stratford als Lehrling, der sich auf die Advocatenlaufbahn vorbereitet, die Verwicklungen des Lebens frühzeitig kennen lernte, und die geschäftlichen Schwierigkeiten seines Vaters

gaben ihm eine tägliche Illustration zu dem Text seiner Acten. Auch dies wie es bei Dickens später sich wiederholte. Noch als Jüngling hatte er die leidenschaftlichen Erfahrungen von Liebe und Ehe hinter sich. So kam London. Er, der in seinen Jünglingsjahren nie rückwärts sah und lieber das fraglichste tat als zusah (welch ein Gegensatz zu der besonnenen, seiner bewussten und im Grunde bei scheinbarer Hingabe sich selbst jederzeit ganz beherschenden Persönlichkeit des jungen Goethe!), und der vielleicht mit manchem Manuscript in seinem Reisebündel nach London kam, gründete auf die Stellung des Theaterdichters und Schauspielers seinen Lebensplan; die Truppe des Globustheaters, in welche er eintrat, stand in näherer Beziehung zum Haushalt der Königin und wurde unter Jakob durch Patent als the King's Players in Dienst genommen. Seine Sonette sprechen ergreifend aus, welchen neuen Schatten dieser Schritt über sein Leben warf. Was ihn hinzog, wird sichtbar, wenn man die Leidenschaft von Goethe, von Dickens für das Theaterspielen gewahrt und an Molière und Sophokles denkt; Schauspieler und wahrer schaffender Dichter, zumal der Richtung von Shakespeare, beruhen mit ihrem Genie auf demselben Vermögen der Phantasie in verschiedene Gestalten sich zu wandeln, und was das Wort des Dichters will, wird erst in der Leistung des Schauspielers fertige Realität. Wichtiger ist, wie sein Beruf auf Shakespeare wirkte. Er gab ihm nicht nur Bühnenkenntnis; er scheint in ihm wie in Molière die Fähigkeit sich gänzlich in die verschiedensten Charaktere zu wandeln zur vollendeten Virtuosität ausgebildet zu haben. Man gewahrt an dem Schauspieler, dass er immer ein anderer ist und abwechselnd in verschiedenen Rollen denkt und fühlt; was hiervon in Shakespeares Natur lag, eine Versammlung von Individuen zu sein und als eine solche Welt und Leben mannichfach zu betrachten, sich selber mannichfach zu fühlen, das musste die Stellung des Schauspielers in ihm verstärken. Diese losgebundene, mit den höchsten Kreisen und andererseits mit den unsicheren Existenzen der Stadt verknüpfte Lebenslage in dem damaligen London bot eine unvergleich-

liche Möglichkeit, die wechselnden Scenen des menschlichen Lebens und die mannichfachsten Charaktere in sich aufzunehmen, und die Stellung des Theaterdichters drang ihm die Feder in die Hand, zu schreiben was er schaute. Goethe spricht einmal im Gespräch mit Eckermann aus, wie er verglichen mit einem Walter Scott in Bezug auf den Stoff des Lebens selber im Nachteil gewesen sei; er habe im Wilhelm Meister zu Landedelleuten und Schauspielern greifen müssen, eine lebendige Bewegung in den Roman zu bringen; überhaupt je mehr er mit der Natur dichterischer Arbeit sich betrachtend beschäftigte, desto schmerzlicher empfand er, unter wie schweren Bedingungen er gearbeitet habe. Shakespeare schrieb unter einer geschichtlichen Gunst ohne Gleichen. Was er von Rom gelesen hatte in seinem Plutarch, was in Trümmern aus der englischen Vergangenheit ihn umgab und das Zeitalter der Elisabeth mit seinen gewalttätigen Charakteren, der dramatischen Führung seiner Staatsaktionen und seinen blutigen Schlussscenen: das Alles musste vor dem Blick des auf das Essentielle gerichteten Genies als Eine Ordnung activer heroischer Naturen und gewalttätiger Katastrophen sich darstellen. Und das alles war so zu sagen auf der Straße sichtbar. Durch diese Straßen sah man die Königin nach dem Tower reiten, auf ihrer Barke fuhr sie die Themse entlang, Shakespeare sah alle die damals Geschichte machten unmittelbar vor sich auf der Bühne; die Königin soll ihn einmal genötigt haben, indem sie etwas, da er vorüberging, fallen ließ, seine Rolle zu unterbrechen und er gab es ihr mit improvisirten Versen zurück. Die frischen Farben des Lebens, wie es im Mittelalter sich entfaltet hatte, das Persönliche und Sinnfällige in den verschiedenen Schicksalen, und darauf gerichtet das moderne, an den Humanisten, Naturforschern und Politikern geschulte Auge: das ist Shakespeares Stellung.

Hiermit stimmt dann schließlich das Wenige zusammen, was wir von seiner Bildung wissen. Unter den Shakespeareforschern ist die Zeit gänzlich vorüber, in der man ein naturwüchsiges Genie in ihm zu erblicken glaubte; aber welcher

Art seine Bildung war, möchte man sich vorstellen können, nicht bloß welchen Umfangs. Wenn Ben Jonson ihm wenig Latein und noch weniger Griechisch zuspricht, so will das im Sinne des in seiner classischen Bildung schwelgenden Nebenbuhlers verstanden sein; es war genug für ihn, den Atem des Altertums auch in seinen Sprachen und in der sprachlichen Färbung seiner Litteratur zu empfinden, im übrigen las er seinen Plutarch (den er vor allen Alten liebte) und seinen Ovid in Uebersetzungen; er stand darin nicht wesentlich anders als auch Schiller. Man hat Spuren gefunden, dass er französische Schriftsteller, von denen keine damals existirende englische Uebertragung hat nachgewiesen werden können, Rabelais insbesondere, gelesen und benutzt; Montaigne las er freilich in der Uebertragung Florio's, mit dem er in persönlicher Beziehung stand. Auch scheint er italienische Schriften im Original zu benutzen im Stande gewesen zu sein. Aber nichts ist gewisser, als dass Shakespeare kein wissenschaftliches Interesse im strengen Sinne hegte, und dass er kein Bedürfnis besaß vom Zusammenhang der Naturerscheinungen sich irgend eine folgerichtige Vorstellung zu bilden. Es ist ein sonderbarer Aberglaube einer Anzahl von Commentatoren Shakespeares, freilich nicht Shakespeares allein, dass jeder bedeutende Mensch durchaus über die einschneidendsten allgemeinen Fragen und die letzten Probleme eine Ansicht haben müsse, und der Erfolg der unter dem Einfluss dieses Aberglaubens angestellten Untersuchungen ist komisch genug gewesen; jeder hat seine eigene Ansicht irgendwo in Shakespeare wiedergefunden.

Die Mehrzahl gescheiter Menschen, mit denen wir leben, hat gar keine definitive Ansicht weder über die Gottheit noch über die Fortdauer des Menschen noch über irgend einen der Cardinalpunkte, in Bezug auf welche man Dichter dem Kreuzverhör zu unterwerfen sich gewöhnt hat. Und was von gescheiten Dutzendmenschen gilt, dass gilt doppelt von dem Genie, dessen Wesen Penetration, Concentration ist. Shakespeare gar, der mit den Augen aller Menschenarten in die Welt sah, ist viel zu frei in geistesmächtiger Ver-

senkung in Denkarten und Charaktere aller Art gewesen: ich glaube, ihm wäre wie ein Gefängnis erschienen, sich in Einer Geisteshaltung einzuschließen. Wohl interessirten ihn selbst Feinheiten der Gedankendialektik, aber nur als intellectuelle Färbung von Charakteren, als intellektuelles Material für das Spiel der Affecte. Shakespeares frühes, wahrhaft durchdringendes Nachdenken, welches sich auch der Hülfsmittel der wissenschaftlichen Analyse bedient, muss man an einem ganz anderen Punkte suchen als an dem die nachforschen, welche alle Menschen nach Einem Humanitätsschema abarbeiten. Dahin leitet schon die in der Tat für sein historisches Verständnis entscheidende Entdeckung seiner intimen Beschäftigung mit Montaigne. Dieser Punkt liegt in der Analyse der menschlichen Charaktere und Affecte. Glaubt man, dass solche Präparate so zu sagen der Hauptaffecte als sie in seinen großen Dramen vorliegen, ein bloßes Geschenk natürlicher Genialität gewesen seien? Es muss inzwischen einer Einzeluntersuchung an anderem Orte vorbehalten bleiben, zu zeigen, wie die Ergebnisse einer weitverbreiteten Litteratur jener Tage über Affecte und Charaktere ihm zuflossen. Genug auch sein Bedürfnis und seine Arbeit einer verstandesmäßigen Zergliederung richtete sich auf diejenigen Tatsachen, in denen er lebte, in denen er mit der ausschließlichen Penetration des Genies seine geistige Existenz führte: die Natur der Menschen, die Verschiedenheit ihrer Charaktere und Denkarten, ihre Affecte und die aus ihnen fließenden Schicksale.

Wenn man in einem Querschnitt (wie der Botaniker sie für die Stämme gewaltiger Bäume glättet) das Wachstum der Gesellschaft untersucht, so zeigt sich eine Uebereinstimmung oder Harmonie zwischen den scheinbar heterogensten Elementen desselben socialen Körpers: eine Tatsache, auf welche Comte den Begriff seiner socialen Statik gegründet hat. Der Einfluss gewisser leitender wissenschaftlicher Begriffe eines Zeitalters erstreckt sich in die Anordnung der Begriffe auf entfernten Gebieten, welche in keiner directen Beziehung zu jenen stehen. Der Culturgrad eines Landes

und die Form seiner dauernden Regierung stehen in einem notwendigen Verhältnis von Verwantschaft unter einander. So besteht auch eine Uebereinstimmung zwischen der poetischen Litteratur einer Nation in einem gegebenen Zeitalter und der wissenschaftlichen Gesammtbewegung. Die intellectuellen Neigungen des englischen Geistes in dem Zeitalter des Lord Kanzlers Bacon wird man demgemäß in Uebereinstimmung mit den dargelegten Grundzügen der dichterischen Individualität Shakespeares zu finden erwarten dürfen. Der Empirismus und die ihm entsprechende inductive Neigung hat sich in England mit derselben Folgerichtigkeit entwickelt, welche diese Nation in der Ausbildung ihrer Verfassung gezeigt hat, Plato und Aristoteles üben dort seit den Zeiten Bacons keine Art von autoritativem Einfluss auf die Neigungen des Denkens, und mit einer unvergleichlichen frischen Unbefangenheit leben der einfache Beobachter wie der methodische Forscher in der Warnehmung, in dem Studium der natürlichen und gesellschaftlichen Tatsachen, welche sie umgeben. Diese intellectuelle Richtung war nie ohne Gegenströmungen unter den englischen Forschern, aber sie war jederzeit die herschende Strömung. Offenbar correspondirt mit derselben die dichterische Art die Welt zu betrachten in einem Shakespeare und Ben Jonson, einem Smollet, Fielding und Richardson, einem Dickens, Thackeray und Walter Scott. Entgegengesetzte Richtungen in der Poesie, wie sie insbesondere unter deutschem Einfluss Byron, Shelley und Coleridge vertraten, haben niemals dem englischen Geiste entsprochen und demgemäß niemals einen leitenden Einfluss auf denselben gewonnen, ganz in derselben Weise als dies in Bezug auf die philosophische Richtung eines Hamilton und Carlyle sowie ihrer Vorgänger und Nachfolger der Fall ist. Wenn nun aber der Empirismus und die inductive Neigung, wie sie die englischen Denker neben denen anderer Völker vertreten, als die eine der beiden großen Richtungen des wissenschaftlichen Geistes in Bezug auf die Gewinnung und den Beweis seiner Einsichten betrachtet werden muss, so würde die Anwendung desselben Classen-

begriffs auf die in der Dichtung ihr correspondirende Gestaltungsweise eine übereilte Analogie sein. Es gibt innerhalb der Dichtung keinen Empirismus, ja streng genommen keinen Realismus, es gibt innerhalb ihrer keine inductive Richtung des Geistes, im Unterschied von anderen poetischen Gestaltungsweisen. Wir haben erkannt, dass die Phantasie nur aus dem Material der Erfahrung baut, und wenn man etwa Dichter, welche von Ideen ausgehen, von denen unterscheiden wollte, welche von Erfahrungen ausgehen, so würden schon die geringe Zahl von Kunstwerken der letztern Classe und die Tatsache, dass keines von erstem Rang unter ihnen ist, zeigen, wie wenig ein solcher Gegensatz demjenigen correspondirend sein kann, welcher den wissenschaftlichen Geist von Europa seit Jahrtausenden in zwei Lager geteilt hat. Der Aufbau von Gestalten in der Phantasie und die Erforschung sowie der Beweis von Wahrheiten in dem Verstande sind ihrer Natur nach ganz verschieden, und daher können die Richtungen, in welchen sich diese zwei Classen von Vorgängen vollziehen, einander wohl correspondiren, aber sie können nicht auf dieselbe Weise definirt und dem entsprechend bezeichnet werden. Die Phantasie baut ihre Gestaltungen aus der äußeren und aus der inneren Erfahrung auf; mannichfach verschlingen sich diese beiden Arten von Erfahrung und alles was wir Verstehen nennen, beruht auf dieser Verflechtung; jedoch wird ein Dichter entweder vorherschend in der Welterfahrung leben, alle Kräfte seines Geistes dem was um ihn in Welt und Leben geschieht entgegenstreckend, oder wie wir dies an Goethes Beispiel sahen, von dem Leben im eignen Inneren, von den Zuständen des eigenen Gemüts, von der Welt der Ideen und Ideale in ihm wird er bewegt und strebt sie auszusprechen. Jener ist mit allen Sinnen und Kräften darauf gerichtet, Leben aller Art, Charaktere aller Classen in sich zu hegen, zu genießen, zu gestalten, dieser blickt immer wieder in sich selber, und was die Welt ihn lehrt, möchte er schließlich benutzen, sein Selbst zu erhöhen und zu vertiefen. Künstlerische Gebilde außer sich hinzustellen ist dem Einen das höchste geistige Geschäft

seines Lebens; dem Anderen bleibt doch das Letzte, das eigene Leben, die eigene Persönlichkeit zum Kunstwerk zu formen.

Die dichterische Richtung Goethes mag zunächst an einigen verwanten Erscheinungen verdeutlicht werden.

In dem neueren Europa schuf zuerst Jean Jacques Rousseau in der neuen Heloise ein siegreich wirkendes Kunstwerk auf dem Weg einer Entfaltung von Gestalten aus dem Reichtum eigenen inneren Erlebens und Denkens, ohne eine hervorragende Neigung zu Warnehmung und Beobachtung anderer Menschen und ihrer Zustände. Durch das unselige Leben dieses mächtigen Mannes geht die Unfähigkeit irgend einen Menschen in seinem wahren Wesen zu erfassen, als ein in den complicirten Zuständen des damaligen an problematischen Naturen und raffinirter Menschenkenntnis überreichen Paris unsägliches Unglück. Wie sein leidenschaftliches Gemüt ihm die Menschen vorspiegelte, so waren sie für ihn; er lebte ganz in sich selber. So ist es für die Erforschung der Phantasie von außerordentlichem Interesse, die Bildungsgeschichte seines großen Werkes zu verfolgen und wir sind durch seine Confessionen und seine Briefe dazu in Stand gesetzt.

Er stand in seinem 44. Lebensjahr als er die Einsiedelei im Park von La Chevrette am 9. April 1756 bezog; ‚erst mit diesem Tag', meinte er, ‚habe ich angefangen zu leben'. In dieser, bei totaler Ruhe der Seele, vom Zauber der Natur und Einsamkeit umgeben, sah er seine Phantasie mit unwiderstehlicher Gewalt in Gestalten wirken, seinen Grundsätzen wie seinem Willen entgegen, da Romanschriftstellerei ihn in Widerspruch mit sich selber und seinen eigensten Ueberzeugungen brachte. Der fundamentale Vorgang aber war, dass er dasjenige, was ihm von Glück, von beseligenden, seinen Gefühlen und seiner tiefen Leidenschaftlichkeit entsprechenden Situationen und Gestalten vorschwebte, aus den verschwimmenden Nebeln der Träumerei zu greifbaren Gestalten verdichtete und formte. Dieser Vorgang ist in allen großen Dichtern mitwirkend und auch Miranda und Hermione sind

verkörperte Träume der Sehnsucht. Aber in Rousseau war er leitend und den ganzen Roman in seiner frühesten Form beherschend. Seit seiner Jugendzeit wirkte seine Phantasie auf diese Weise; er erzählt im vierten Buch der Confessionen wie in der freien Natur er sich zu solchem träumerischen Dichten jederzeit angeregt fand, 'dann gebiete ich freischaltend über die ganze Natur; mein Herz, von Gegenstand zu Gegenstand eilend, versammelt herliche Bilder um sich und berauscht sich in entzückenden Gefühlen. Wenn ich sie nun zu meinem inneren Ergötzen in Gedanken ausführe, welche Kraft des Pinsels, welche Farbenfrische, welche Stärke des Ausdruckes verleihe ich ihnen! Von dem Allem, sagt man, ist in meinen Werken anzutreffen, die doch gegen die Neige meiner Jahre geschrieben sind.' Die Epoche des Lebens, in welcher er sich befand, gaben solchen Träumen eine ungeheure Gewalt. 'Ich sah mich auf der Neige der Jahre, eine Beute schmerzlicher Krankheit, und, wie ich meinte, nahe dem Ende des Laufes, ohne auch nur eine der Freuden, nach denen mein Herz dürstete, voll genossen, ohne die regen Empfindungen, welche in diesem Herzen ruhten, je ausgeströmt, ohne jene berauschende Wonne geschmeckt, ja nur gekostet zu haben, die meine Seele erfüllte, aber, ohne Gegenstand, immer zurückgepresst blieb, und nur in meinen Seufzern sich Luft machen konnte.' 'Sterben ohne gelebt zu haben': eine Vorstellung von erschütterndem Wehe. In solcher Gemütsverfassung belebte er die einsame und bezaubernde Natur um ihn, majestätische Bäume, Gräser und purpurnes Haidekraut, eine Scene, welche geschaffen schien für die Verwirklichung all seiner Träume von Glück, mit Bildern desselben; 'ich erfüllte sie mit Wesen nach meinem Herzen; ich schuf mir ein goldenes Zeitalter nach meinem Geschmack, indem ich mir die Erlebnisse früherer Tage, an welche sich süße Erinnerungen knüpften, in's Gedächtnis zurückrief und mit lebendigen Farben die Bilder des Glückes ausmalte, nach welchen ich mich noch sehnen konnte'. Das war es; Bilder seiner Erlebnisse aus Jugendtagen geben seiner Phantasie den Stoff, ein Gemälde zu entwerfen, welches all das Glück,

nach dem er sich noch sehnen konnte, in sich fasste. Auch spricht er aus, wie das geschah. 'Ich stellte mir Liebe und Freundschaft, die beiden Ideale meines Herzens, in den entzückendsten Bildern vor und schmückte sie mit allen Reizen des schönen Geschlechts, welches ich stets verehrt hatte. Ich dachte mir lieber zwei Freundinnen als Freunde, weil, wenn sie sich seltener finden, sie dann auch um so liebenswürdiger sind. — Ich stattete sie mit Gestalten aus, die zwar nicht vollkommen, aber nach meinem Geschmack waren. Ich gab der einen einen Geliebten, welchem die andere eine zärtliche Freundin und selbst noch etwas mehr war. Ich duldete aber weder Eifersucht noch Zwistigkeiten, weil es mir schwer wird, mir irgend eine peinliche Empfindung vorzustellen. Bezaubert von meinen beiden lieblichen Vorbildern identificirte ich mich mit ihrem Geliebten und Freunde so viel als möglich. Ich machte ihn aber jung und liebenswürdig und gab ihm überdies alle Tugenden und Fehler die ich mir selbst eigen wusste.' Und diesem Allem gab er den Genfer See zur mächtig mitwirkenden Scene, der seit lange mit all seinen Träumen von Glück verwebt war; 'wenn der heiße Wunsch nach dem glücklichen und süßen Leben, das mich flieht und für das ich mich geboren fühle, meine Einbildungskraft entzündet, so nimmt er immer das Waadtland, den See, diese entzückenden Landschaften zum Schauplatz.' Es ist jetzt von Erich Schmidt genauer dargelegt worden, wie diese Gestalten, gleich den Schatten Homers, Leben tranken aus 'einigen Jugenderinnerungen' — Rousseau bezeichnet sie selber näher — und aus den damals wie das Leben selber die Menschen beschäftigenden Gestalten Richardsons, — denn durch die ganze Litteratur geht ein Strom der Einwirkung von Dichter auf Dichter —; zugleich wirkte ein historischer Stoff gestaltend auf die so entstehenden genaueren Bilder, die Geschichte von Abälard und Heloise, welche einst eben in diesem Paris und seinen Umgebungen sich ereignet hatte. So begann er, ohne Folge und Verknüpfung, zerstreute Briefe auf das Papier zu werfen; 'als ich mich anschickte, sie zu verbinden, geriet ich oft in

großeVerlegenheit; es ist nicht sehr glaubhaft, aber wahr, dass die beiden ersten Teile fast gänzlich auf diese Art geschrieben sind, ohne dass ich einen wohlüberlegten Plan gehabt hätte, ja, ohne dass ich noch voraus sah, ich würde mich versucht fühlen, ein ordentliches Werk daraus zu machen.'

Im Winter 1756/57, als ihn die Jahreszeit in's Zimmer bannte, begann er Folge und Ordnung in diese Blätter zu bringen, um eine Art von Roman aus ihnen zu machen. Da trat die Gräfin d'Houdetot in sein Leben, als die Erfüllung seiner Träume, als die Wirklichkeit des Schattens, den er Julie genannt hatte, und hiermit begann seit Frühjahr 1757 die zweite Epoche der Ausbildung seines Romans, welche bis zu seinem Abschluss und Erscheinen 1761 dauerte. Diese hat für uns nicht mehr dasselbe Interesse, zumal wir die Umgestaltung, welche sich mit dem Roman vollzog, doch im einzelnen nicht mehr erkennen können. Die Hauptveränderung war, dass nunmehr die Stellung der Rousseau's Gemütsleben vertretenden Figur zu der verheirateten Frau und die so sich ergebenden Conflicte von Liebe und Freundschaft entsprechend dem was er erlebte und sich als Erlebnis gemäß seiner Weltunkenntnis zusammenphantasirte an die Stelle der Lebensbeziehungen zu dem früher entworfenen Mädchenideal trat. Auch scheint eine Zerlegung dessen was er in sich fand und als einander heterogen fühlte in mehrere Personen stattgefunden zu haben, wie sie später bei Goethe so deutlich zu bemerken ist.

Blickt man zurück in die Litteratur aus dem Heroenzeitalter der neueren Völker, so tritt an diesem Punkte ein bemerkenswerter Unterschied der romanischen und deutschen Dichter hervor. Wir empfangen neuerdings einen immer genaueren Einblick in die romanische Erzählungspoesie, aus der unser ritterliches Epos schöpfte, und wenn wir auch gerade für die beiden genialsten unter unseren ritterlichen Epikern, Wolfram von Eschenbach und Gottfried von Straßburg den Vergleich mit ihren Quellen immer noch nicht anzustellen in der Lage sind: der Gegensatz beider Dichtungsweisen ist doch sehr sichtbar und in Zusammenhang damit

kann das dichterische Verfahren dieser beiden mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit erschlossen werden. Gottfrieds Subjectivität durchdringt sein ganzes Gedicht. In den herlichen Worten, in denen er die Epiker des Rittertums (den größten ausgenommen) und seine Lyriker feiert, preist er auf Goethesche Art die Dichtung, dass sie in jedem die Jugend erneuert und den Mut des Daseins, die Freude am Leben erweckt: das war sein Ideal von der Dichtung, im Gegensatz gegen Wolframs wilde und dunkle Märe. Man möchte glauben, dass er seinen Stoff ergriff, weil er das Gefäß seines hellen Lebenssinns, vielleicht selbst persönlicher Zustände und Erlebnisse sein konnte. In zwei Stellen des Tristan finde ich die Hindeutung, dass der Dichter selber Lust und Leid der Liebe erfahren, im Anfang und in dem berühmten Gesang, welcher das Liebesleben in tiefster Natureinsamkeit schildert; eine andere entgegenstehende Aeußerung erscheint in diesem Zusammenhang als ein neckisches Spiel Gottfrieds. Ein sicheres Gefühl reichen Lebensgenusses, entschiedene Neigung für kluge, ja listige Handhabung des Lebens, Verachtung des Charakters der Frauen und entzückte Hingabe an ihren Liebreiz geben seinem Werke das Gepräge der romanischen Novelle; 'so lang ihm scheint des Lebens Tag, soll er mit den Lebend'gen leben;' jedoch ist dies in Gottfried mit ungemeiner psychologischer Tiefe, mit Darstellung von Herzenszuständen aus reichster Erfahrung verbunden, gerade die Grundempfindung des Werkes, die schon in der Einleitung sich ankündigt und überall bedeutungsvoll wiederkehrt, auch das Leid der Liebe sei Seligkeit, ist echt germanisch. Diese Verbindung gibt dem Gedicht etwas rätselhaftes und ganz individuelles. Von dieser gemischten Grundempfindung des Lebens aus ist dann das Ganze in einer durchsichtigen Einfachheit der Handlung gestaltet, die nach allen Analogien bei seiner Quelle nicht vorausgesetzt werden darf. Wie Rousseaus Werk ruht es ganz auf dem Interesse an dem Liebespaar und seinen Schicksalen. Spielender Reiz, Freude an listigem Schwank, lässlichste Lebensphilosophie, leichtverhehlter Hass gegen die

kirchliche Macht und ihre Einmischung in die Rechtsordnung, leichtverhehlter Spott über die Ideale des Rittertums, welcher schon Cervantes und Ariost vorbereitet, beides um so wirksamer, mit je überlegenerem Weltsinn es spielend sich geltend macht, besondrer Geschmack an der Rechtsseite aller Verhältnisse und an Wendungen einer Art von juristischer Dialektik: all diese Züge, welche von innen auf eine Lebensstellung Gottfrieds deuten, wie man sie auch aus äußeren Anzeichen erschließen zu dürfen glaubte, treten mit subjectiver Souveränität des Gefühls und der Persönlichkeit aus dem Epos hervor. — Wolframs unvergleichlich höherstehendes dichterisches Vermögen erscheint in seinen Dichtungen weit mannichfaltiger. Die stolze männliche machtvolle Persönlichkeit des geringbegüterten Ritters auf seiner stillen fränkischen Burg, der sich vor Fürsten nicht beugt, und der selbst von der Geliebten nicht um seiner Liebe willen geliebt sein möchte, sondern um seiner mutigen kampffrohen Ritterlichkeit willen, gleich seinen Helden, erkennen wir deutlicher als die Gottfrieds. Schon die Einleitung des Parcival kündigt an, dass ein Ideal vor den Leser gestellt werden soll, es ist das Ideal schönsten ritterlichen Lebens, wie es dem vom Glück Uebersehenen in der einsamen Seele lebte. Und dies Ideal wird in einer Entwickelung dargestellt, welche in gewissem Grade als Spiegel der inneren Kämpfe dessen betrachtet werden muss, der es erdichtete. Dieses Epos birgt in sich einen Entwickelungsroman, so gut als der Wilhelm Meister, und mit derselben Kunst wie dort sind zu Contrastverstärkung und Ergänzung Charaktere neben die Hauptfigur gestellt. Eine solche Einheit des Lebens, wie sie Wolfram von der Jugenddumpfheit durch Zweifel und ziellose Abenteuer zu der männlich besonnenen Hingabe an den höchsten Lebensberuf des für Gott streitenden Ritters darstellt, ist einzig in der ganzen mittelalterlichen Litteratur so weit wir sie kennen, und sie ist ohne tiefe persönliche Erfahrung, gedankenschweres Erleben gar nicht zu denken. So arbeiten unsere beiden großen ritterlichen Epiker in den ihnen vorliegenden romanischen Stoff persönliches Er-

lebnis und eine selbständig erarbeitete zusammenhängende Ansicht des Lebens.

Wir wenden uns zu Goethe.

Schiller in seinem Aufsatz über naive und sentimentale Dichtung gibt Goethe eine eigentümliche Stellung. Auf zwei Arten kann sich nach ihm der poetische Genius äußern. Der Mensch ist entweder noch sinnliche ungeteilte harmonische Natur, in welcher die Gefühle noch ganz aus dem Gesetz der Notwendigkeit, die Vorstellungen noch ganz aus der Wirklichkeit entspringen, oder diese sinnliche Einheit ist in ihm aufgehoben und er kann nur als moralische Einheit, d. h. als frei nach Einheit strebend, sich äußern. In jenem ersten Zustande natürlicher Einfalt, in welchem der Mensch noch mit all seinen Kräften zugleich d. h. als harmonische Einheit wirkt, mithin das Ganze seiner Natur sich in der Wirklichkeit vollständig ausdrückt, ist das Tun des Dichtens vollständige Nachahmung des Wirklichen; dagegen in dem Zustand der Cultur, in welchem das harmonische Zusammenwirken seiner ganzen Natur eine bloße Idee ist, ist des Dichters Tun die Erhebung der Wirklichkeit zum Ideal oder die Darstellung des Ideals. Das eine ist das Verfahren des naiven, das andere des sentimentalen Dichters. Dieser Unterschied ist nach Schiller nicht ein Unterschied der Zeit, sondern ein solcher der Manier und es gibt naive Dichter bis in die neuesten Zeiten, sentimentale unter den Alten. 'Jene rühren uns durch Natur, durch sinnliche Wahrheit, diese durch Ideen.' Die Einteilung Schillers geht aus von einem Gegensatz der Stimmung gegenüber der Wirklichkeit, und diese Stimmung ist das Ergebnis der persönlichen Cultur des Dichters, welche in den meisten Fällen durch die Lage der Cultur überhaupt bedingt ist, in anderen sich ihrem Einfluss entzieht und unabhängig von ihr gestaltet. In Goethe sieht nun Schiller den bis dahin einzigen Eall eines naiven Genies, welches einen sentimentalen Stoff zu seinem Gegenstande hat. Denn Werther, Tasso, Wilhelm Meister, Faust sind Charaktere, welche der modernen Welt der Entzweiung von Sinnen und Vernunft, von Notwendigkeit und Freiheit

angehören, so zu sagen also ein sentimentalischer Gegenstand; der Gegensatz dieser Charaktere gegen die tatsächliche Welt ist der Vorwurf dieser Dichtungen; und 'es verlohnte wohl der Mühe eine psychologische Entwicklung dieses in vier so verschiedenen Arten specificirten Charakters zu versuchen', d. h. es ist Eine Grundform eines mit der Wirklichkeit im Kampf befindlichen Charakters, welche all diesen bis dahin (1795) von Goethe geschaffenen Dichtungen zu Grunde liegt.

War wirklich Goethe selber naiv, dagegen Werther, Faust, Tasso sentimental? War in ihm die Natur unentzweit, in völliger sinnlicher Harmonie und der innere Kampf, in welchem das Ideal im Gegensatz zur Wirklichkeit entspringt, nur in seinen Gestalten? Wer die Briefe Goethes aus den ersten Weimarer Jahren, an Jakobi, Lavater, Frau von Stein, Auguste Stolberg, ganz nachzuverstehen vermag, den Kampf um Läuterung, in welchem Iphigeniens reiner Blick den Sieg bedeutet, der wird Schiller so nicht verstehen können, wird die Anwendung des Begriffs des Naiven auf Goethe in einem engeren Sinne bei ihm annehmen müssen, in welchem es das Auge für die Wirklichkeit, die sinnliche Kraft, das realistische Genie bedeutet. Es ist dargelegt worden, wie Goethe selber aus den geschichtlichen Bedingungen seiner Epoche und der deutschen Gesellschaft es erklärte, dass er im eigenen Busen die großen Vorwürfe seiner Dichtung suchen musste, sie in einer handelnden Welt um sich nicht suchen durfte; dargelegt, wie sehr er in späteren Jahren dies als die geschichtliche Schranke begriff, unter welcher er gedichtet hatte. Er war nicht durch die Natur seines Genius ein subjectiver Dichter, wie Jean Jacques, sondern vermöge des Einflusses seiner geschichtlichen Lage. Und unablässig drang er, unter der Einwirkung des naturforschenden Geistes, dem entgegengesetzten Verfahren entgegen und bemächtigte sich in Hermann und Dorothea desselben. Dies sind die Grenzen, innerhalb deren er zu den Dichtern gerechnet werden muss, welche von dem eigenen Inneren, den eigenen Erlebnissen ausgehen, nicht von der Versenkung in Menschen und Schicksale außer ihnen.

Sollte sich die Auffassung Goethes in dem hier vorgelegten Zusammenhang bewahrheiten, so wäre durch sie die Fragestellung begründet, welche dem ganzen Buch von Hermann Grimm zu Grunde liegt. Und so dürften wir hoffen, indem wir die bildende Kraft der dichterischen Phantasie in philosophischer Untersuchung bis in die verschiedenen Stellungen verfolgten, welche sie zur Wirklichkeit einnimmt, bis in die Stellung, welche einzelne Dichter, Goethe unter ihnen, eingenommen haben, den Grundgedanken des vorliegenden Werkes in einen allgemeinen Zusammenhang gesetzt und in demselben gerechtfertigt zu haben. Von den gewonnenen Gesichtspunkten aus würde eine Untersuchung dessen was bisher in dieser Richtung zur Aufhellung der Entstehung Goethescher Werke geleistet ist von Interesse sein, eine Untersuchung, welche von Goethes eignen Aeußerungen über seine dichterische Organisation und ihre Wirkungsweise ausginge, die außerordentlich reichen Mitteilungen in Wahrheit und Dichtung und an anderen Stellen Goethes mit einem in diesen Erscheinungen bewanderten Blicke verknüpfte, und zeigte wie unter den gegebenen geschichtlichen Bedingungen dieser wunderbare Genius sich entfaltet hat. Grimm konnte nach seiner umfassenden Absicht nur in Grundzügen, zum Teil selbst nur in Andeutungen hinstellen; seinen Grundgedanken würde nach unserer Ueberzeugung jede Nachuntersuchung nur bestätigen können.

Die am meisten ausgeführte Stelle, in welcher Grimm den Gegenstand darlegt, in der vorletzten seiner Vorlesungen, wirft eine interessante Frage auf und gibt eine so paradoxe Lösung derselben, dass wir über diesen Punkt uns einige Bemerkungen erlauben, zumal die Auffassung Goethes in der obigen Stelle von Schiller bereits eine andere Auflösung der Aufgabe in sich enthält. Grimm sagt (und ich gestatte mir dabei einige Verkürzungen): 'Wir waren bei der Betrachtung des dichterischen Schaffens Goethes stets zu dem Fundamentalsatze zurückgekehrt: es sei als eine ewige Confession aufzufassen. Eine Uebertragung seines Lebens in dichterische Form. Daraus entnahmen wir die Berechtigung, besonders

die Frauengestalten seiner Dichtungen auf lebende Urbilder zurückzuleiten.' Er kommt dann auf die Männer und fährt fort: 'Während Goethes Frauen durch diese Besonderheit nun die feinen Unterschiede, wie das Leben selber sie sonst allein hervorbringt, als ein Vorteil verliehen worden sind, ist Goethes männlichen Figuren der Umstand nachteilig geworden, dass sie sämmtlich auf Goethes eigne Person zurückzuführen sind. Es scheint immer derselbe etwas verschwommene Charakter in anderer Verkleidung wiederzukehren. Indem Goethe bald diese bald jene Seite seiner Natur bei der Anlage zum Ausgange nahm, wohnt seinen männlichen Gestalten etwas Fragmentarisches inne. Sie runden sich nie ganz ab. Erst aus Goethe selber wird ihre Existenz erklärbar. Fassen wir sie jedoch als Incarnationen Goethes, der in stets wechselnden Verhältnissen immer nur in eigener Person wieder auftritt, so fehlt ihnen namentlich eine gewisse rohe Kraft, ohne die ein voller Mann gar nicht zu denken ist. Goethe selber war anders. Warum haben seine poetischen Abbilder sammt und sonders diesen Zusatz von mondscheinhafter Blässe, während der Dichter selber so gesund und wetterbraun umherging?' Die Frage ist sehr schön gestellt; Grimm anwortet: 'Wir haben bei jenen Figuren Faust als unsichtbaren Doppelgänger zu denken. Faust der Goethe niemals losließ so lange er atmete war der ältere Bruder dieser ganzen Gesellschaft, der immer die besten Bissen vorab bekam und der für sie alle einstehen muss.'

Die Charaktere des wahren Kunstwerks entwickeln sich in der Phantasie unter der Einwirkung des Motivs, welches dem Dichter vorschwebt, und der Fabel in welcher er das Motiv darstellt. Goethe, gemäß seiner dargelegten Richtung, schöpft die Motive seiner Werke aus dem eignen Inneren, seinen Schmerzen und Kämpfen. Die Genesis eines Werkes darf nicht in der Entstehung seiner Charaktere gesucht werden; die Wechselwirkung zwischen den Teil-Inhalten des werdenden Werkes, dem Motiv, den Charakteren und der Fabel muss von dem Litterarhistoriker verfolgt werden. Der Kampf, welcher die bewegende Springfeder jedes dichterischen Werkes

so gut ist als des Lebens selber, entspringt bei Goethe im eigenen Inneren des Menschen und was für ihn seit der Epoche innerer Läuterung, welche die ersten Weimarer Jahre zu einem sittlichen Schauspiel machen, das sich zu Spinozas Ethik wie lebendiger Vorgang zur Regel verhält, am meisten bezeichnend ist: auch die Lösung dieses Kampfes vollzieht sich beinahe in allen Fällen in dem Inneren des Menschen selber. Der tiefe Blick der Liebe in den Zusammenhang der Natur, in welchen der Mensch mit seinem Schicksal gestellt ist, macht jedem auf seiner Stufe eine Versöhnung mit dem Leben möglich oder wo er selber sie blind nicht zu ergreifen vermag, da ist sie doch in dem Gemüt des forschenden Dichters. Das ist auch das Tyrtäische in seiner Poesie, dessen Goethe sich den »Lazaret-Poeten« gegenüber, wie er sie nannte, gern gerühmt hat. An diesem Punkte mag man auch die Grenzen von Goethes Dichtung verstehen, ohne welche die wunderbare Macht derselben nicht wäre. Die Einen preisen und beneiden Goethe als einen Günstling des Glückes, die Andern berufen sich auf sein bekanntes Wort, wie wenige Tage seines Lebens er rein glücklich gewesen sei. Die Einen tadeln, dass er kein Herz für den wirklichen Schmerz in seinen Dichtungen zeige, den Anderen erscheint er als ein Mitfühlender jedes Leids. Goethe dichtete die Kämpfe, welche er erlebt, in einer Tiefe erlebt hatte, von der seine Briefe so gut als seine Dichtungen reden; aber wenn er einmal sagt, er solle Iphigenie reden lassen als ob kein Strumpfwirker zu Apolda hungere, so liegt darin die Empfindung, dass er seine Poesie abschloss von den am meisten naturwüchsigen Schmerzen, welche aus dem elementaren Kampf um Existenz, um Macht, dem Ringen der Willen in der Gesellschaft untereinander hervorgehen: die Kämpfe die im Inneren der Menschen entspringen, in diesem Inneren ausgekämpft werden und in ihm endigen, hat er gelebt und gedichtet. Er konnte nicht anders, er verteidigte sich einmal damit: er habe nie etwas gedichtet, das er nicht gelebt habe. Die andere Grenze: er webt seine Figuren als ein Dichter der inneren Welt nicht aus einem System

von Beweggründen und Handlungen, an Menschen außer sich beobachtet, sondern aus Gefühlen, Ideen, Neigungen, Lebensentscheidungen, in sich selber erfahren. Daher erklärt sich was Grimm in zutreffender Kritik heraushebt: 'nur die seltsamsten Lebenswege hätten diese Charaktere zu dieser unendlichen Zartheit der Empfindung leiten können. Welche aber waren es? Erst aus Goethe selbst wird ihre Existenz erklärbar. Alle diese Figuren scheinen nur in den Momenten gleichsam lebendig zu sein, in denen Goethe sie handelnd vor uns erscheinen lässt.' Und eben hieraus erklärt sich was Grimm an Goethe sogar Shakespeare gegenüber preist: 'Shakespeares Gestalten haben etwas uhrenartiges. Man sieht oft nur allzugenau die sich bewegenden Räder statt menschlichen Blutumlaufs. Goethes Gestalten sind aus einer anderen Welt als die Shakespeares, Goethe lässt uns in ihre Seele blicken, als wären es nicht Uhren, sondern Pflanzen von Glas, deren Gefäße wir durchsichtig vor Augen haben und in denen wir die Säfte steigen und niedergehen sehen.' Der Unterschied ist in dem des Verfahrens der Phantasie bei Aufbau der Charaktere gegründet. Der eine construirt aus herschenden Affecten und Motiven eine Person und deren Handlungen. Der andere setzt ganz lebendige Einzelteile nebeneinander. Die Phantasie ist eben nicht allmächtig wie unphilosophische Schwärmer annehmen. Die Gefahr des einen Verfahrens ist das Künstliche, dem Präparat oder der Maschine Analoge, die des anderen das Incohärente. Die Gestalten des Einen entbehren der zarten Rundung des Lebens selber; sie scheinen oft nur aus Muskeln, Knochen und Bändern aufgebaut. Die des Anderen sind im Augenblick ihres Erscheinens von zarter Lebenswahrheit, aber wie dies schon Julian Schmidt gezeigt hat, zwischen ihren inneren Zuständen und den Handlungen, welche doch zur Fortbewegung der Dichtung notwendig sind, herscht nicht stets ein plausibler Zusammenhang, wenn auch nicht die unerträgliche Discrepanz zwischen den Gefühlen und Handlungen Rousseauischer Figuren hier vorliegt.

In dieser Verbindung erscheint nun auch die von Grimm gestellte Frage vielleicht einfacher auflösbar, als er annahm. Seine Hauptfiguren, welche so zusammengesetzt sind, vorwiegend doch aus lyrischen Momenten in einem weitesten Sinn, Situationen nämlich und dem Spiel der Gefühle und Neigungen, das in ihnen entspringt, entbehren des zusammenhängenden Willens und Verstandes, der in Goethe selber war; und er bedarf im erwogenen Ganzen seines Kunstwerks sie auch nicht anders: vermöge seines jedesmaligen Motivs zerlegt er, was in ihm eins ist.

Auch bildet Faust keine Ausnahme in Bezug auf Charakteristik, er ist nur der Gipfelpunkt dieser Kunst. In Goethes flüchtigsten Zetteln, in seinen lyrischen Gedichten erscheint sein wunderbares Vermögen, Zustände mit ihrem tatsächlichen Hintergrund als Bilder aufzustellen, auf das zarteste auszudrücken und in Tropen zu veranschaulichen. Dann stellt er was ihn bewegt, in dem großen Tropus einer Handlung dar, welche in schöner Verkleidung das innerste Erleben auszusprechen gestattet. Lauter und rein, wie die Natur selber, stellt er dies alles hin; nie ist jemand wahrer gewesen. So wird Goethe, in seinen Selbst-Darstellungen aufgefasst, das verkörperte Ideal seines Zeitalters und Faust ist der umfassende Tropus, in welchem er sein ganzes Leben erblicken ließ. Jedoch empfängt dieses allgemeine Verhältnis erst seinen Inhalt durch das was Goethes ganzes inneres Leben ausmacht: betrachtende Stimmung, welche jedes Begebnis und jede Tatsache in ihrem Zusammenhang mit dem Ganzen der Natur oder Welt gewahren und fühlen will. Hier liegt das Versöhnende und die Welt Verklärende seiner Poesie neben dem Dichterischen seiner Naturauffassung.

Ein unerschütterlicher innerlich beglückender Glaube an den dichterisch-idealen Zusammenhang der Welt tritt mit patriarchalischem Behagen und Humor in seinen aufgezeichneten Gesprächen hervor, an die Tischreden Luthers zuweilen gemahnend, mit dem er wahrhaft näher verbunden ist als mit der kränkelnden ästhetischen Religion von David Strauß, die ihn zu einem ihrer Heiligen machen wollte.

Riemer bezeichnet einmal in dieser Richtung als 'Goethes ganze Dichtart': 'das Gedachte und Gedichtete in und als Wirklichkeit zu sehen und zu finden, wenn man die Welt mit Liebe betrachtet.' Je älter er wird, desto stärker wird sein Bedürfnis, dem Ganzen, von dem er ausgeht, immer mehr Tatsachen zu unterwerfen; dies ungeheure betrachtende Vermögen schien auf die Welt gekommen zu sein, jeden Tatbestand auf derselben seiner Betrachtung zu unterziehen und sein Tod ist nur ein von der Natur befohlenes Aufhören einer Operation, die so noch immer weiter zu gehen angelegt war. Grimm vergleicht ihn mit Voltaire in der Art wie er Alles was von Tatsachen, Menschen und Gedanken von ihm zu seiner Zeit vorgefunden wurde, commandirte. Freilich wie verschieden war er von dem Wesen mit hundert Augen, das als Voltaire heute sich Newtons bemächtigte, die Natur zu verstehen, morgen Bolingbroke ergriff, die Geschichte zu revolutioniren, das nach allen Seiten zu blicken scheint, jede Bewegung in seinem Umkreis zu gewaren und zu nützen, ein Proteus, der immer ein Andrer ist, nie er selber; denn was er ist, weiß er jederzeit klug zu verstecken durch etwas was mehr ist als er selbst, was tiefer zu blicken vermochte, was vornehmer und edler dachte; der Voltaire, der mit sich selbst redet, ist ein Andrer als der zu seinem europäischen Publicum spricht. Dagegen blickt uns aus allem was Goethe je erfunden und gedacht hat, immer dasselbe reine und unergründlich tiefe Dichterauge entgegen. Er ist in seinen geheimsten Gedanken derselbe, der in der Iphigenie redet. Und wie viel er auch lernte, er ordnete es dem Ganzen der Ansicht unter, von dem er ausging. In dieser Ansicht sind in ihm der Dichter und der betrachtende Geist eins. Denn die Wissenschaft ist analytisch, sie zerlegt die Welt als Erfahrung in ihre Elemente, aber in dem betrachtenden und dichtenden Geiste ist der Zusammenhang der Welt als ein individueller verstanden und daher, bildlich zu sprechen, ist diesem der individuelle Genius der Welt gegenwärtig. Wenn der Verstand die Welt analysirt, um das gesetzliche Verhalten ihrer Elemente zu finden, so

strebt die Contemplation, die Ordnung ihrer Formen und die Physiognomie alles Tatsächlichen gewahr zu werden. Sie hat einen Inhalt, welcher dem Verstand als solchem unerreichbar ist: denn die Analyse endigt bei dem gesetzlichen Verhalten zwischen Elementengruppen, sie zerlegt, sie zerstört. Daher Goethes weltgeschichtliches Schicksal war, die mechanische Naturwissenschaft zu hassen und zu bekämpfen, ohne dass er doch nach der Lage der Zeiten und seiner Kenntnisse die Irrung aufzuheben vermocht hätte, welche hier einen unlösbaren Conflict sah. Wie er der Naturforschung in ihre einzelnen Probleme folgte, nicht als Naturforscher selbst, sondern als ein contemplativer, im Ganzen der Natur jedem Tatbestand seine Stelle zuweisender Geist: dies ganz darstellen, heißt ihn heute im höchsten Sinne dem Zeitalter nahe bringen. Denn die philosophische Interpretation Goethes durch Schelling und später durch Schopenhauer ist höchst unvollkommen gewesen. Andrerseits eröffnet sich von hier aus der Zusammenhang dieser Richtung der Poesie mit parallelen Richtungen des wissenschaftlichen Geistes.

So treten einander zwei Gruppen von Dichtern entgegen, ineinander übergehend und vielfach miteinander verbunden, wie alle Gruppen auf dem Gebiet geschichtlicher Gestaltungen; nur den, der auf alles Verständnis dieser, wie es aus der Uebersicht ihrer Gliederung entspringt, kleinmütig und mit der armseligen äußerlichen Tatsächlichkeit begnügt verzichtet, kann dies doch abschrecken. Die Einen leben vor allem in den eigenen Zuständen und Ideen, diese stellen sie dar in ihren Werken, und sie ergreifen äußere Erfahrung, Tatsachen der Geschichte, Sagen und Nachrichten aller Art als Vehikel der Darstellung des eigenen Inneren. Goethe hat an sich selber dieses Verfahren oft und gern betrachtet und geschildert, er hat sich auch zu einem Zeitgenossen wie Byron darum so hingezogen gefühlt, als einen ihm Ebenbürtigen ihn darum mit Begeisterung gepriesen, weil in ihm mitten in der so anders gearteten englischen Gesellschaft einsam, mit pathologischer Gewalt ein Genius in derselben Richtung voranschritt. Wie ganz anders haben sich in der anderen Gruppe großer Dichter

ihre Werke gebildet! Die geheimnisvolle Fähigkeit, die mannichfaltigen Bilder von Individuis und ihren Schicksalen um sich her in sich lebendig zu machen, sie mit sich reden zu machen, Handlungen zu erblicken, deren sie fähig wären, mächtige Worte zu hören, die sie auszusprechen vermöchten: diese, ihre Aeußerungen bilden das Geschäft ihres Lebens. Ihre Phantasie ist der Schauplatz, auf welchem Gestalten, welche das Leben ihnen in unvollkommner Entwicklung zeigt, geboren werden, mächtigste Entfaltung erlangen, um dann wieder anderen Platz zu machen. Die Fähigkeiten, welche diesen beiden Richtungen zu Grunde liegen, sind in jedem großen Dichter verbunden, aber keine menschliche Kraft würde zureichen, sie beide zum äußersten zu entwickeln. Es geschieht dass das letztere Vermögen in großen Dichtern dem mächtigen Drang untergeordnet ist, mit seinen eigenen Zuständen sich zu beschäftigen, sie sich darzustellen, den Zusammenhang des eigenen Wesens auszubilden. Wenn aber ein Mensch kürzerer Hand mit seinen eigenen Entschlüssen, seinem Charakter und der Ausbildung seiner Person verfährt, wenn er jene Sehkraft für die Zustände der verschiedensten Charaktere unablässig, unbeirrt durch die Bedürfnisse persönlicher Entwicklung ausbildet: alsdann entspringt was einem Shakespeare und Calderon zu leisten vergönnt war. Und wenn die Art des Schaffens und der Lebensführung dieser Großen für uns von Dunkel umgeben ist, dann besitzen wir in genauen Mittheilungen über einen Dichter wie Dickens, der ihnen zwar nicht gleich war, aber doch ein echter und großer Dichter, nur dass die Notwendigkeit Poesie als ein aufreibendes Handwerk zu treiben ihn herabdrückte, ein Material, das für das Studium dieser Gruppe von hohem Werte ist: wie er sein Leben durchstürmte, wie wenig er nachdachte, gerade über das, was ihn selber betraf, die Fehlgriffe seines Lebens, die hieraus entsprangen, das unersättliche Bedürfnis seiner Phantasie nach immer neuen Eindrücken, neuen Schauplätzen der Beobachtung. Daher richtet sich auch den Dichtern jener ersten Classe gegenüber ein weit mächtigeres Interesse auf ihre Persönlichkeit, ihre Bildung

und ihr Leben als dies gegenüber denen der anderen der Fall ist.

Zumal wenn wir Goethe lesen, tritt das Interesse an jedem einzelnen Werk zurück hinter dem an der Persönlichkeit, welche in allen Werken gegenwärtig ist. Und kein Scheltwort, welches von Briefen und biographischen Bemühungen weg auf die Dichtungen hinweist, wird dies Verhältnis umzukehren und Leben, Natur und Entwicklung Goethes zu Mitteln, seine Werke zu verstehen, herabzudrücken im Stande sein. Denn was der Mensch in der Arbeit seines Lebens schließlich gewollt hat, das ist es auch was, wann sein Tag vorüber gegangen ist, uns zu sich hinzieht und unseren Blick letztlich festhält.

Breslau, April 1877. Wilhelm Dilthey.

Beurteilungen.

Richard Avenarius, Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Princip des kleinsten Kraftmaßes. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung. Leipzig 1876. VII. 82 S.

Vielleicht hat der Doppeltitel der Schrift den einen oder andern Leser aufgefordert zu fragen, durch welchen einheitlichen Titel derselbe ersetzt werden könnte? Die erste Formulirung scheint eine Abhandlung über den Begriff der Philosophie, die andere eine materiale Grundlegung einer antikantischen, empiristischen Erkenntnistheorie anzukündigen. Wodurch werden diese beiden Gegenstände zusammengehalten, um das Thema einer Abhandlung von mäßigem Umfang zu bilden?

Das Bindeglied ist der Begriff der Apperception. Dieser Begriff, den erst Steinthal's psychologische Arbeiten in seiner vollen Bedeutung für das ganze Geistesleben entwickelt haben, wird hier nach seiner theoretischen Function betrachtet, und im Besonderen werden die beiden Fragen: was ist Philosophie? und was ist Erfahrung? aus diesem Gesichtspunkte beleuchtet.

Alle theoretische Tätigkeit ist Appercipiren, d. h. ist ein Bestimmen und Formen der jedesmal neu hinzutretenden Vorstellungselemente durch die schon besessenen und geformten Vorstellungsgruppen. Die tatsächlich überall am Tage liegende Zweckmäßigkeit in aller organischen Tätigkeit

lässt erwarten, dass die psychische Organisation diese Function ebenfalls zweckmäßig, d. h. mit kleinsten Mitteln größte Erfolge bewirkend, ausführe. Die Beobachtung zeigt die Richtigkeit dieser Vermutung: überall ist die Seele bestrebt, mit dem geringsten Aufwand an intellectueller Kraft die aufgegebene Arbeit der theoretischen Bewältigung der Dinge zu leisten: das Begreifen, die Erkenntnis des Andern als dasselbe, die Erkenntnis des Vielen durch Eines ist ihre höchste Form. Philosophie ist, nach ihrem traditionellen Begriff, das höchste Begreifen, sie vollzieht die letzte Apperception; sie ist demnach das »Streben die Gesammtheit des in der Erfahrung Gegebenen mit dem geringsten Kraftaufwand zu denken« oder das »Denken der Welt nach dem Princip des kleinsten Kraftmaßes«. Dies der Inhalt des ersten Abschnittes: »Die Wurzel der Philosophie«.

Ohne Zweifel ist es ein höchst fruchtbares Princip, unter welches der Verfasser die individuelle und die menschheitliche theoretische Entwickelung stellt. Es wäre leicht gewesen, diese Betrachtung in unendliches Detail zu specialisiren, sie auf angrenzende Gebiete auszudehnen, z. B. auf das praktische, wo die individuellen Gewohnheiten und die dauernden Gewohnheiten des Volksgeistes, die Institutionen, zur Ausführung der Analogie einluden: die wissenschaftlichen Begriffe sind Apperceptionsorgane, welche die kraftersparendste Ausführung der theoretischen Beherschung der Dinge im Bewusstsein ermöglichen; die Sitten und Gebräuche, die Rechts- und Gesellschaftsbildungen sind »Apperceptionsorgane« für die praktischen Aufgaben, welche den menschlichen Gemeinschaften in der gesellschaftlichen Beherschung der Dinge gestellt sind. Der Pessimist möchte aus solcher Betrachtung der geschichtlichen Entwicklung die Summe ziehen: der Fortschritt bestehe also darin, dass die Menschheit ihre theoretischen und praktischen Aufgaben mit immer weniger Verstand und gutem Willen der Einzelnen vollziehen lerne: der in dieser Richtung liegende Abschluss wäre, dass sie überhaupt ohne solche auskomme. Oder, könnte freilich der Optimist dieselbe Tatsache umgekehrt benutzend sagen:

eben darin liege der stärkste Beweis für die Zweckmäßigkeit des ganzen Weltorganismus, dass er ohne auf jene immer unsicheren Bedingungen des individuellen Verstandes und guten Willens zu rechnen, den Fortschritt mechanisire, indem er sociale Instincte theoretischer und praktischer Natur hervorbringe, welche mit maschinenmäßiger Sicherheit alle Aufgaben lösen. — Doch der Verfasser selbst hat mit weiser Beschränkung sich solcher Reflexionen enthalten, wie viel weniger gehören sie in eine Anzeige. Dagegen scheint uns, hätte eines deutlicher bezeichnet werden sollen: der methodologische Charakter dieses Princips. Es gestattet keine mathematische Formulirung und also keine Rechnung, wie auch gelegentlich erwähnt wird. Es bleibt also ein Princip der Reflexion und behält in der Tat die ganze Biegsamkeit eines solchen; ohne Zweifel hat der Verf. dieses (z. B. in den §§ 43, 48) selbst empfunden.

Als Aufgabe der Philosophie wird dann formulirt die »Zusammenfassung der Einzeldinge zu einem allgemeinen Begriff, welcher das allen Einzeldingen Gemeinsame enthält«; und ausdrücklich abgelehnt wird die ›Zusammenfügung zu einer anschaulichen Vorstellung von einem Weltganzen, welches durch zeitliche Entwicklung zu dem geworden ist, als was es heute erscheint«, welche Aufgabe vielmehr der Naturwissenschaft als Kosmologie reservirt bleibe (§ 46). Wir können uns mit dieser Wissenschaftsschematik nicht durchaus befreunden, sie trennt Dinge, die wesentlich zusammengehören. Zuerst gehören, wie uns aus der Reflexion sowol auf die Aufgabe der Wissenschaft überhaupt als auf die geschichtliche Entwicklung hervorzugehen scheint, die beiden obigen Fragen zusammen. Die Metaphysik hat von jeher zwei Probleme überlegt: 1) was die Qualität des Seienden als solchen sei; welche Frage sich tatsächlich dahin bestimmte: ob es geistiger oder körperlicher Natur sei? 2) Was der Inhalt, die Form, der Sinn des Wirklichen als Gesammtheit sei? welche Frage sich dahin zuspitzte: ob es eine Ureinheit in einem ens realissimum bilde, oder ob es bloß eine zufällige Vereinigung ursprünglich selbständiger Teile (Atome,

Monaden) sei? — Der Verfasser will, wenn wir ihn richtig verstehen, bloß die erstere Aufgabe der Philosophie zuweisen; denn seine erste Aufgabe scheint mit unserem ersten Problem identisch, wie auch die Schlussbetrachtung der Schrift anzeigt. Uns scheint aber, dass die Philosophie oder Metaphysik sich durchaus nicht darauf beschränken muss, bloß den abstracten Schematismus der Dinge zu überlegen; sie soll doch vor allem den Gesammtsinn der Welt in concreter Formel aussprechen, dies ist eigentlich die letzte und höchste Aufgabe der Wissenschaft überhaupt. — Oder hält der Verfasser unser zweites Problem für so absolut entschieden, dass jeder nichtatomistische Versuch der Weltauslegung ihm ohne Weiteres als Anthropomorphismus erscheint und damit abgelehnt ist? Das erwarte ich nicht von jemanden, der mit Spinoza gedacht hat.

Die zweite Trennung, mit der wir uns nicht befreunden können, ist die von Philosophie und Einzelwissenschaft; die Philosophie soll sich darauf beschränken, den allgemeinsten Begriff zu bilden, die Gesammtheit zu begreifen, im Gegensatz zu allem speciellen Begreifen (§ 45). Zwar die innigste Beziehung will auch der Verfasser zwischen Philosophie und Wissenschaft, aber ein begrifflicher Unterschied soll doch eine feste Grenze zwischen beiden ziehen; die Einzelwissenschaften sollen bloß Hülfswissenschaften für den »Philosophen« sein. Uns scheint sein Princip selbst gegen diese Trennung sich zu sträuben: der allgemeine Begriff, den die »Philosophie« findet, kann auf keine Weise entstehen oder durch fortschreitende Determination immer adaequater gestaltet werden als durch wissenschaftliche Beobachtung und Reflexion über die Verallgemeinerungen der Beobachtungen; dieser Begriff hat ferner durchaus nicht irgend eine Bedeutung oder irgend welchen Wert, als für und in den Einzelwissenschaften, welche durch ihn appercipirt zu werden verlangen. Wie kann man Problem und Lösung von einander trennen? Also kann man auch Philosophie und Wissenschaften nicht trennen; — wenn man nicht der Ansicht ist, dass Philosophie ein irgendwoher selbständig, ohne wissenschaftliche

Forschung, erwerbbares Wissen ist; eine Ansicht, die durchaus nicht die des Verfassers ist, welcher der Philosophie keine eigene Methode zugesteht. — Aber tatsächlich ist Trennung zwischen Philosophen und wissenschaftlichen Forschern. — Freilich; aber das ist eben das große Hindernis, das die Beschränktheit der menschlichen Kraft dem Fortschritt der Wissenschaft oder Philosophie entgegensetzt. Dem Begriff, der Idee, sollte man nicht die menschliche Schwachheit anhängen. —

Was ist nun das Bekannte, wodurch in der Apperception das Hinzutretende geformt wird? — Ursprünglich ist es das ganze Selbstbewusstsein, mit welchem appercipirt wird; alle Dinge werden personificirt, alle Erscheinungen als Ausfluss von persönlichen Wesen gedeutet. Das ist die mythologische Stufe der theoretischen Entwicklung. Nach dem Princip des kleinsten Kraftmaaßes findet aber eine allmählich sich vollziehende Elimination des auf solche Weise in die Erfahrung Hineingetragenen statt, die anthropomorphistische Apperception wird aufgegeben: »Die Gezwungenheit der Subsumtion sowol als der lästig empfundene Widerspruch wirken geradezu kraftverzehrend, und das Denken muss um anhaltender Kraftverschwendung vorzubeugen, durch eine zeitweilige Mehranstrengung eine neue Vorstellung suchen, in der es ruhen könne« (§ 48). — Diese Elimination ist gegenwärtig so gut wie vollzogen. Nun finden sich aber in dem Erkennen noch weitere Elemente, die in keiner Erfahrung gegeben sind, das sind die sogenannten apriorischen Verstandesbegriffe; der Verfasser nennt die Apperceptionen mittelst derselben intellectual-formale. Namentlich sind deren zwei: Substantialität und Causalität (§ 55). Ist auch diese Zutat zu entfernen, um auf die »reine Erfahrung« zu kommen? Dies ist die Frage, welche in der zweiten Hälfte erörtert, und zwar bejaht wird: die Begriffe der Kraft und der Notwendigkeit, sowie der Begriff der Substanz oder vielleicht genauer eines substantiale, das in allen Veränderungen identischer Träger der jeweiligen modi bleibt, sind als leere Begriffe aus dem Denken der Dinge zu entfernen.

Wir sind mit der sachlichen Ausführung in allem Wesentlichen durchaus einverstanden. Nur können wir uns des Verfassers Ansicht, dass diese Frage, »ob aus dem Inhalt des Erfahrenen gleicherweise die Zutat der apriorischen Verstandesbegriffe entfernt und damit die reine Erfahrung hergestellt werden solle und könne« (§ 56), hier zum ersten Mal als solche gestellt werde, nicht aneignen, wir müssten denn die Worte »als solche« pressen. Vielmehr scheint uns die Frage dem Wesen nach von Hume nicht nur gestellt, sondern auch in demselben Sinne beantwortet zu sein; und Hume's Gedanken sind auch durch Kants »Rettung der Wissenschaften gegen den Skepticismus« durchaus nicht aus der Welt beseitigt worden. Comte's und St. Mill's erkenntnistheoretische Ansichten stehen auf demselben Boden. Der Verfasser erwähnt von diesen nur Hume und zwar in einer Bemerkung, dass er (mit Kant und Locke) den Nachweis geführt habe, »dass Substantialität und Causalität nur apriorische Verstandesbegriffe sind« (§ 55). Uns kommt vor, dass damit Hume's wirkliche Leistung nicht bezeichnet ist. Freilich weist er nach, dass diese Begriffe reine Verstandesbegriffe sind, oder, negativ ausgedrückt, dass es keine Impressionen gibt, wovon diese Ideen Reproductionen sind; aber doch nur, um sogleich zu sagen, dass sie also in die wissenschaftliche Auffassung der Dinge nicht gehören. Nämlich die schlecht formulirten Begriffe, die Begriffe von Kraft und notwendigem Bewirken, von einem substantiale. Es gibt aber andererseits allerdings Erfahrungstatsachen, welche auf jene nicht richtig formulirten Begriffe führen: es gibt constante Verhältnisse der Aufeinanderfolge und constante Verhältnisse der Coexistenz der Erscheinungen, beide von praesumtiver Allgemeinheit. Dies sind die wahren, der reinen Erfahrung angehörigen Gesetze der Causalität und Substantialität. Sie sind also freilich nicht zu eliminiren, sondern der Erfahrung entsprechend verbessert zu formuliren. Und dies ist doch auch allein die Absicht des Verfassers.

Wie gestaltet sich denn nun nach solcher Reinigung der Erfahrung die Weltansicht? Die beiden letzten Abschnitte

der Schrift deuten es an: Substanzen sind nicht mehr, es bleiben bloß zwei Wirklichkeitselemente: Bewegung und Empfindung. Es sind die beiden alten Welt- oder Gottesattribute der Ausdehnung (extensio) und des Bewusstseins (cogitatio): derselbe Weltinhalt entwickelt sich in strengem Parallelismus unter zwei Formen: als Gesammtheit geistiger, als Gesammtheit körperlicher Erscheinungen, die aber in Wahrheit una eademque res sind. — Wenn wir von der Spinozistischen Zusammenfassung alles Wirklichen in die substantielle Einheit des ens realissimum absehen, wenn wir ferner das Geistige als das eigentlich Wirkliche, als die »wahre« Wesenheit der Dinge ansehen, dessen phänomenale Darstellung oder dessen constant begleitendes Anzeichen die Bewegung ist, so möchten wir die Weltanschauung bezeichnet haben, welcher der Verfasser am meisten zuneigt. — In der Tat, wir meinen, dass es diejenige ist, auf welche das moderne Denken, seit das Denken der Dinge durch die aristotelischen Kategorien von Form und Stoff aufgegeben ist, beständig und überall sich zurückgewiesen fand. Das Geistige, die Empfindung, muss irgendwie ursprünglich in den körperlichen Dingen sein, denn wie kam es sonst hinein? oder: dasselbe in anderer Form: das Körperliche muss irgendwie Darstellung des Geistigen sein, denn wie wäre sonst sein Dasein und seine Verbindung mit demselben begreiflich? Die positive Metaphysik Spinozas und Leibnizens stimmt darin mit der zurückhaltend erkenntnis-theoretischen Erklärung Locke's und Kant's überein, nur dass jene sagen: es ist so, während diese sagen: es mag wol sein, dass das unbekannte Etwas »Materie« auch das Denkende, oder das unbekannte Etwas »Seele« auch das Ausgedehnte ist. Der Materialismus ist tatsächlich in der modernen Philosophie überall Hylozoismus und der Spiritualismus andererseits muss überall die Materie als ein phaenomenon bene fundatum anerkennen.

Die kleine Schrift verlangt und verdient aufmerksame Leser. Es wird sie niemand aus der Hand legen, ohne daraus lebhafteste Anregung zum Ueberdenken der vorgelegten Probleme erhalten zu haben. Wir sind auch überzeugt, dass

sie in der Richtung steht, welche die Zukunft für sich hat. Uns scheint, der deutsche »Idealismus« als Wissenschaftstheorie ist längst etwas fadenscheinig geworden. Eine Theorie hat er eigentlich überhaupt nicht mehr; er schränkt sich darauf ein, gegen die analytische Philosophie, die wie alle Erscheinungen, so auch die des Erkennens in den Schmelztiegel der historisch-psychologischen Erklärung bringt, das eine und andere Stück des alten a priori-Hausrats zu retten. Wir meinen, dass die Welt und Weltanschauung ebensowenig durch die Aufgebung der starren »reinen Verstandesgesetze« als durch die Aufgebung der starren Arten einen wertvollen Bestandteil verliert. Zu der White-paper-theorie, welche Locke, mit welchem Recht mag dahingestellt sein, beigelegt zu werden pflegt, werden wir durch diese Betrachtung keineswegs gedrängt. Omne vivum ex ovo. Aber eben ex ovo; und das Ei gleicht nicht dem entwickelten Geschöpf.

Der Anerkennung des Inhalts fügen wir nur noch die der Form hinzu; die knappe Eleganz der Gedanken, die reinliche Schönheit der Sprache wird jeden, der Sinn für Form hat, wohltuend berühren.

Berlin. Fr. Paulsen.

Osthoff, Hermann, Dr.; Forschungen im Gebiete der indogermanischen nominalen Stammbildung. Zweiter Teil: Zur Geschichte des schwachen deutschen Adjectivums. Jena, Costenoble, 1876. 183 S. 8°.

Herr Dr. Osthoff bietet uns hier eine ganz vortreffliche Monographie. Es handelt sich um den Ursprung einer für das Deutsche charakteristischen Erscheinung, nämlich der Declination des mit dem Artikel versehenen Adjectivs durch *-en.* Hierüber herschte bisher noch ein Halbdunkel, welches, wie der Erfahrene weiß, wenn es nicht zum vollen Licht gebracht werden kann, gar leicht in ganze Finsternis umschlägt. Der Verfasser hat uns hier in der Tat zu Tages-

Helle geholfen. Sein Verfahren ist besonnen, getragen von gründlicher und genügend umfassender Kenntnis und begleitet von einer lebendigen Anschauung des Wesens der Sprache und der möglichen Schicksale einzelner sprachlicher Erscheinungen im Laufe der Geschichte. Die Untersuchung ist im Ganzen wie in den Einzelheiten sauber; und da auch die Darstellung angemessen ist, so macht einem die Lesung des Buches Freude.

»Geschichte« des schwachen Adjectivums sagt der Verfasser, nicht »Ursprung«. Und er hat recht. Ursprung erweckt immer die falsche Vorstellung, als handle es sich um einen einmaligen Act, einen Sprung aus dem Nichts in das Sein. Ein Werden sollte begriffen werden, das sich, nach dem Verfasser, aus acht oder neun Schritten zusammensetzt; und dabei bleiben wir den glottogonischen Problemen noch immer fern und beginnen sogleich mit dem Standpunkt der einheitlichen indogermanischen Sprache, wie diese etwa kurz vor und während der Trennung gedacht werden muss.

Eine Aeußerung des Verfassers (S. VI), die ich wohl nicht völlig verstehe, weil ich nicht weiß, wogegen ihre Spitze gerichtet ist, fordert doch die Gegen-Bemerkung meinerseits heraus, dass »Speculationen über den letzten Urgrund der stamm- und wortbildenden Elemente und über ihr formales Zustandekommen in der Ursprache« nach meiner Ansicht weder verboten und »unfruchtbar« noch auch nur »verfrüht« sind. Es gibt nämlich eine Reihe von Fragen, die, in gewissem Sinne, ein für alle Mal unlösbar sind, heute wie vor einem Jahrhundert, und wie sie nach einem Jahrhundert noch sein werden. Nichts desto weniger bleibt es zu jeder Zeit manchem Geiste und Gemüte ein Bedürfnis, sich zu fragen: wenn ein gewisses Problem im vorigen Jahrhundert nach dessen Denkweise und nach dem Stande der damaligen Kenntnis so und so erfasst ward, wie gestaltet es sich nach unsern heutigen Begriffen und nach unsern erweiterten Kenntnissen? — Wer der »Détailarbeit überhoben zu sein glaubt«, verdient keine andre Berücksichtigung als die, dass man ihm sagt:

‚ich treibe keine Détailarbeit'. Und das hätte ihm der Verfasser mit so vollem Rechte sagen können!

Alle vergleichende Methode bedarf der »festen historischen Anhaltspunkte«, ist aber nicht selbst historisch, sondern ist in ihrem Wesen speculativ.

Das »Damokles-Schwert der Gegenbehauptung: es kann aber auch ebenso gut anders gewesen sein« schwebe immerfort, meint der Verfasser, bedrohlich über jeder glottogonischen Hypothese. Schwebt es nicht auch über jeder Etymologie, die nicht auf der Hand liegt, sondern durch sprachvergleichende Speculation gewonnen ist? Und so meine ich denn: dieser Damokles heißt Fortschritt. Durch Aristoteles ist Plato nicht zum Dummkopf geworden, und Spinoza nicht durch Kant. Das ist Hegelsche Weisheit, an welche unser junges Geschlecht zu erinnern not tut.

Diese Bemerkungen mache ich gerade darum bei Gelegenheit unseres Verfassers, weil ich hoffen darf, mit ihm mich leicht verständigen zu können.

Denn dass er seine Speculationen über den letzten Urgrund und die Bildungsweise der Stamm- und Wort-bildenden Elemente gründlichst angestellt hat, und dass er dies gelegentlich besonders deutlich merken lässt, versteht sich von selbst; würde ich ihn sonst gelobt haben? So z. B. sogleich in der kritischen Einleitung. Ich liebe überhaupt solche Kritiken, welche Einleitungen in die Sache sind; welche nicht hochmütig wegräumen, sondern bescheiden von Andern zu lernen suchen. Von den ältern Erklärungsweisen konnte der Verfasser nun allerdings nichts lernen; sie beruhen nämlich sämmtlich auf der Annahme, das charakteristische Merkmal der schwachen Adjectiv-Flexion, der Nasal, sei »ein dem einfachen Stamme rein äußerlich suffigirtes Element, ein pronominaler oder artikelartiger oder gar bedeutungsloser, bloß aushelfender Zusatz« — eine Annahme, die durch des Verfassers speculatives Princip oder, wie er sich ausdrückt, »den Standpunkt der heutigen Sprachwissenschaft« von vorn herein als durchaus unzulässig ausgeschlossen wird.

Der Verfasser knüpft vielmehr an Benfey und Leo Meyer

an. Mit letzterem geht er von dem Suffix *an* und dessen Parallelismus zum Suffix *a* aus; vermisst aber »eine Geschichte des Suffixes *an* bis zu seiner Einmündung in die eigentümliche deutsche Adjectiv-Stammbildung«, welche Lücke verderblich war, und die er eben ausfüllen wollte und in der Tat ausgefüllt hat. Dadurch hat er Meyers richtigen Grundgedanken erst begründet und sicher gestellt. Ich will jetzt versuchen, einen Abriss der Entwicklung des Verfassers zu geben.

Er geht davon aus (S. 15), dass »seit uralten Zeiten ein Parallelismus einfacherer Stämme auf einen Vocal (meist *a*) und längerer Stammformen auf Vocal + *n* (meist *an*) bestanden habe, und zwar ein Parallelismus von der Art, dass unter gewissen Umständen der eine Stamm den andern ablösen konnte. Warum der Verfasser diesen ersten Standpunkt, nachdem er ihn auf etwa 20 Seiten behutsamst entwickelt hat, mit seinem Damokles-Schwerte nachträglich (S. 176 f.) wieder abschneidet, ist mir nicht einleuchtend. Auch möchte ich einen Einfall hierher setzen, nämlich dass es auch Doppel-Wurzeln auf *a* und *an* gab (z. B. *ga* und *gan*, *γε-γα-α* und *γε-γον-α*). Solche Doppel-Formen mögen ursprünglich zufällig entstanden sein. Bald wird je nach Bequemlichkeit in einem Falle nur die eine, im andern Falle nur die andre Form gebraucht (S. 19 f.). Geschah dies ursprünglich nur bei einer geringen Anzahl von Bildungen, so griff es immer weiter um sich, so dass die Regel entstehen konnte, Stämme auf *an* werden in gewissen Fällen so behandelt, als wären es Stämme auf *a*, und Stämme auf *a* ebenso als hätten sie noch ein *n*. — Aehnlich verhielt es sich mit Suffix *man* und *ma*, *van* und *va* (oder *un* und *u*).

Hierin liegt ein Princip der Vereinfachung. Denken wir es uns völlig durchgeführt, so haben wir lauter defective *a*-Stämme und defective *an*-Stämme, die sich gegenseitig zur Bildung der grammatischen Formen ergänzen, wie im Lat. *sen-ec-*, woraus der Nom. sg. *senex*, und *sen-*, woraus die andern Casus, oder *γυν-η* und *γυν-αικ-*. Diesem Princip der Vereinfachung widersteht der Differenzirungs-Trieb, der im Gegenteil darauf gerichtet ist, lautlich verschieden-gestalteten,

aber gleichbedeutenden Gebilden auch verschiedenen Sinn unterzulegen und dieselben dadurch als völlig gesonderte, wenn auch etwa synonyme, Formen zu erhalten, z. B. *loci* und *loca*, oder durch alle Casus Band-e und Bänd-er-. Bezüglich unseres Doppel-Suffixes *a* und *an* machte sich nun der Differenzirungs-Trieb derartig geltend, dass die Form *an* für Substantiva, *a* für Adjectiva angewant ward. Ursprünglich nämlich waren diese beiden Redeteile nicht gesondert, und demgemäß werden sie auch von den antiken Grammatikern nicht als solche unterschieden; sondern das Adjectivum gilt ihnen nur als eine Art unter den verschiedenen Arten des Nomens. In der Urzeit also waren sie auch von der Sprache selbst weder durch das stammbildende Suffix noch durch die Flexion gekennzeichnet; nur Sinn und dann Gebrauch fixirte das eine Wort als Substantivum, das andere als Adjectivum. So ist es auch im Wesentlichen noch im Griech. und Lateinischen. Allmählich aber wurden der adjectivischen Bedeutung nur eine geringe Anzahl stammbildender Suffixe überlassen. Schon im Lateinischen gibt es (mit wenigen Ausnahmen) nur vocalisch, nämlich auf *o* (*u*) und *i* endende Adjectiv-Stämme; im Deutschen treten weitere Beschränkungen ein. In diesen allgemeinen Zug nun, die Adjectiv-Stämme vocalisch, vorzugsweise sogar auf *a* (*o*, *u*), enden zu lassen, fügte sich der bestimmtere, die *an*-Stämme, welche einem *a*-Stamme parallel standen, dem Substantivum zuzuweisen, während der letztere dem Adjectivum verblieb. Und zwar muss dieser Schritt in einer Zeit getan worden sein, als die europäischen Sprachen des indogermanischen Stammes sich noch nicht getrennt hatten — ein neuer Beweis, scheint mir, für die Richtigkeit der Teilung des Stammes in einen europäischen und asiatischen oder arischen Zweig — denn Griechen und Italiker zeigen schon die Anfänge solcher Sonderung von *an* und *a*, welche im Deutschen aufs breiteste entwickelt ist. Also z. B. *κοινό-ς* gemeinsam, *κοινών* der Teilnemer, *φάγος* (in Zusammensetzungen) essend, *φάγων* Fresser, *οὐράνιο-ς* himmlisch, *Οὐρανίων-ες*, *κρόνιος* dem Kronos geweiht, *Κρονίων*, u. s. w. (S. 46 ff.). In diesen wie in

vielen andern Fällen hat *-ων*, gegenüber dem *-ος* substantivirende Kraft, gerade wie im Deutschen *-en* in *die Weisen, weise; die Alten, alte.* Doch erscheint dieses Verhältnis im Griechischen nur erst angelegt. Hier gibt es ja noch Adjectiv-Stämme auf *n.* Im Lateinischen fehlen diese; nur Substantiv-Stämme können hier auf *n* ausgehen, wodurch ein weiterer Schritt in der Richtung getan ist, welche die deutschen Sprachen inne gehalten haben. Während im Griechischen noch Doppelformen auf *ο* und *ων* möglich waren, die beide adjectivischen Sinn hatten, kann dies im Latein nicht mehr sein; hier kann *ōn* nur substantivisch dem adjectivischen *u* gegenüberstehn, oder es können beide substantivisch sein: dann hat der Stamm auf *ōn* individualisirtere Bedeutung: *aquilu-s* dunkelfarbig, schwärzlich, *aquilōn-* der Nordwind; *sceleru-s* frevelhaft, *scelerōn-* verruchter Mensch; und ferner *sabulu-m* Sand, *sabulōn-* grobkörniger Sand, Kies; *ponti-*, *pont-* Brücke, *pontōn*-Fähre, Brückenschiff. — So wird nun das Suffix *ōn* weiterhin ein Ableitungsmittel, um aus Stämmen, welche Sachen bezeichnen, Personen zu benennen als durch diese Sachen charakterisirt: *linteu-m* Leinewand, *linteōn-* Leineweber; *pelli-s* Fell, *pelli-ōn-* Kürschner; *cachinnu-s* lautes Gelächter, *cachinn-ōn-* der laute Lacher u. s. w. (S. 78 f.)

Im Deutschen endlich treten alle diese Verhältnisse in noch weiterer Ausdehnung auf. Hier zeigt sich erstlich in den alten Dialekten das Suffix *an* zur Bildung primärer Nomina agentis in großer Fülle (S. 101 f.), während allerdings das Neu-Deutsche nur noch wenig Beispiele davon bietet, wie *Bote;* in der Regel ist dafür das Suffix *er* eingetreten. In alter Zeit aber ward *-an-* nicht bloß auf Nomina agentis beschränkt, sondern es wurde damit allmählich aus einem Grundworte die Bezeichnung eines persönlichen Wesens gebildet, welches zu der Vorstellung des Grundwortes in irgend einer charakteristischen Beziehung stand. So hatte das Suffix *an* individualisirende Kraft. Schon Grimm hatte bemerkt, dass unsere schwache Declination »namentlich für lebendige oder belebt gedachte Dinge diene«. Daher gibt es so wenige Neutra in schwacher Declination.

So ist nun die bestimmte (vom Artikel begleitete und substantivirte) Form des Adjectivs im Deutschen wohl genügend erklärt (S. 120): »Hatte sich nach einer langen Entwicklungszeit die Stammbildung vermittels des Suffixes *an* immer deutlicher und ausschließlicher zu einem formalen Mittel von individualisirender Kraft ausgebildet, welcher Wortkategorie kam ein solches Mittel mehr willkommen und gleichsam wie gerufen als dem Adjectivum? Um den Begriff der gleichsam toten und ruhenden Qualität, wie er durch das Adjectivum ausgedrückt wird, in den der lebendigen und tätigen Substanz umzuwandeln, war kein Mittel geeigneter als eine solche Veränderung, beziehungsweise Erweiterung des Stammes, welche der Sprache an zahlreichen Beispielen der nominalen Wortbildung als ein symbolischer Ausdruck der begrifflichen Individualisirung zum Bewusstsein gekommen war ... Was aber bei dem Verhältnis eines substantivischen Primitivs und seiner Ableitung Individualisirung genannt wird, das ist im entsprechenden Verhältnisse eines adjectivischen Stammwortes und seiner Ableitung nichts andres als Substantivirung des Qualitätsbegriffes«. Letzteres, nämlich die Selbigkeit des Bildungsmittel (des Suffixes *an*) zur Individualisirung bei substantivischem Grundworte und zur Substantivirung eines Adjectivs, wird vom Verfasser durch viele Beispiele erhärtet.

Nach ihm ist also *der Blinde* im Gegensatz zum Adjectiv *blinde* historisch und begrifflich früher als die Verbindung *der blinde Mann*; und man darf nicht umgekehrt meinen, das Adjectivum von *der blinde Mann* habe durch Weglassung des dazu gehörigen Substantivs mit der Zeit selbst Substantiv-Geltung angenommen (S. 127). Dass der Artikel hierbei nicht wesentlich beteiligt ist, zeigen die Betrachtungen, die ich schon bei der Anzeige von Heyses Syntax der deutschen Sprache (Teil II seiner großen Grammatik) in der Halleschen Lit. Zeit. und wiederholt in der ‚Charakteristik' gegeben habe (welche auch vom Verfasser gebilligt wird), als auch der Umstand, dass im Gotischen das schwache Adjectivum auch ohne Artikel gebraucht wird (S. 130 ff.). Der Verfasser be-

merkt richtig, dass hier der Artikel nicht anders hinzutritt, wie die Pronomina zu dem flectirten Verbum. Es bildete sich allmählich die Regel: wo Artikel, da muss notwendig schwache Form des Adjectivums sein; und daraus folgte dann, dass, wo zum Substantivum mit bestimmtem Artikel noch ein Adjectivum attributivisch hinzutrat, letzteres die schwache Form annahm, und dass diese ohne den Artikel gar nicht mehr zu gebrauchen war. So trat in einer spätern Entwicklung das substantivirte Adjectivum in die Reihe der Adjectiva zurück, wobei gewiß längere Zeit hindurch das schwache Adjectivum mehr appositionell als attributiv gedacht ward, ähnlich wie im Latein *victor exercitus, victrix causa,* im Griechisch. *θεοὶ οὐρανίωνες.* Nach dieser Uebergangs-Zeit aber, da die *n*-Form ganz adjectivisch geworden und dazu an den Artikel gebunden war, musste, wenn ein Adjectivum im artikellosen Zustande zu substantiviren war, dies nunmehr notwendig durch die starke Form geschehen, was aber nur bedingt möglich ist.

Den ersten Schritt, die Ausbildung des Suffixes *an* zu einem individualisirenden und substantivirenden Bildungsmittel, tat das Deutsche gemeinsam mit dem Lateinischen und Griechischen; die folgenden Schritte, die Zurückführung des substantivirten Adjectivs in den adjectivischen Gebrauch und die Regelung nach dem bestimmten Artikel, tat unsre Sprache für sich allein. Hier (S. 150) bespricht der Verfasser die adjectivische Entwicklung der slavischen Sprachen. Dies übergehend berühren wir noch den letzten Punkt. Nachdem nämlich der *an*-Stamm im Deutschen wieder ganz adjectivische Function zu üben hatte, musste auch eine Unterscheidung der drei Genera eintreten. Auch hier hat unsere Sprache mit den allereinfachsten Mitteln die schönste Harmonie und Symmetrie der Formen herzustellen gewusst.

Es handelt sich wiederum um die Differenzirung einer Doppelform. Neben dem Suffix *an* bestand *ān,* wie altlat. *hem-o, hem-ōn-is* neben dem üblichen *hom-o, hom-in-is.* Da nun der Deutsche von der Urzeit her gewöhnt war, neben der männlichen Endung *a* eine weibliche *ā* (*ō*) zu besitzen,

so wurde nun im Deutschen dem männlichen *-an-* ein weibliches *-ān-* zur Seite gestellt. Und dabei wirkte wieder der Artikel mit. Lautete im Gotischen (und wesentlich gleich im Urdeutschen) der Artikel masc. *sa*, fem. *sō* (aus *sā*), so war es natürlich zu sagen masc. *sa blinda* der Blinde, *sō blindō* die Blinde. — Noch leichter war für das Neutrum Rat geschafft.

»Die Flexion des Nomens nach der Weise der *n*-Stämme ward von der deutschen Sprache längst nicht mehr als das, was sie bei ihrem Ursprunge gewesen, als eine Umbildung des Wortstammes empfunden, sondern erschien in der Folge vielmehr als eine eigenartige Declinationsform« (S. 165).

Wie der Verfasser überall eine richtige und gehaltvolle Ansicht vom Wesen der Sprache und ihrer Entwicklung kund gibt, so enthält seine Schrift auch eine verhältnismäßig große Fülle von anziehenden Einzel-Betrachtungen. Jeder Satz wird mit großer Umsicht bewiesen.

Eine große Rolle spielt in der Arbeit des Verfassers der »Differenzirungstrieb«. Er verwahrt sich aber gegen die teleologische Auffassung desselben (S. 33 f.). Im Namen »Trieb« kann wohl nichts Anstößiges liegen; denn wir bezeichnen damit immer einen unbewussten Natur-Drang. Wer sich aber die richtige Ansicht sichern will, müsste sich wohl die Kategorie der »Verschiebung«, die der Verfasser ebenfalls herbeizieht, vor allem klar machen. In dieser Zeitschrift (Band II, S. 482—486) ist von einer der größten Verschiebungen gesprochen.

Steinthal.

Weimar. — Hof-Buchdruckerei.

Einiges zur Casuslehre.

Von Prof. **Franz Misteli.**

I.

In der Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Meißen (1864) äußerte Curtius über die Bildung von Nominativ und Accusativ Sing. »*sa* wies, so scheint es, auf das zunächst liegende, *amu* oder *am* auf das ferner stehende hin, *sa* also entsprach etwa unserm hier, *am* unserm da. Die Sprache charakterisirte das Subject durch ein angefügtes hier, das Object durch ein angefügtes da. Ein Satz wie *deu-s donu-m da-t* = skt. *deva-s dāna-m dadā-ti**) hieß also eigentlich: Gott hier Gabe da geben er«. Aber Steinthal entgegnete: »Hätte jemals das *s* des Nominativs eine solche Vorstellung wie hier, und das *m* wie ein da, so wäre kein reiner Nominativ und Accusativ entstanden. Und ich glaube auch nicht, dass das *s* des Nominativs wirklich und leibhaftig das Demonstrativum *sa* ist, sondern ich meine, dass das *sa* und das *s* onomatopoietisch sind, pathognomisch den gleichen Ursprung haben, . . . dass nicht ein dieser und hier ausgedrückt wird, sondern die Tätigkeit, die Bewegung, die Lebendigkeit oder so etwas, während das *m* des Accusativs das Stumpfere, Tote, Leidende ausdrückt, weswegen im Neutrum der Nominativ und Accusativ nicht

*) Mit Beachtung der euphonischen Gesetze *devo dānan (dānam̃) dadāti.*

unterschieden ist.« Aehnlich Scherer »Zur Geschichte der deutschen Sprache« Seite 319 »Es mufs dem todten Neutrum gegenüber das Lebendige bezeichnen« und weiter »Das *s* ist klärlich nicht bloß Subjektszeichen, sondern ein Determinativ, wodurch der gegebene Begriff als Glied einer bestimmten Kategorie von Wesen hingestellt wird«. Damit weist Scherer dem Nominativzeichen eine bestimmte Bedeutung zu, während nach Westphal, mit dessen Ansichten er sich sonst vielfach berührt, das »in der dialektischen Ordnung« der Begriffe zunächst zu bezeichnende Moment auch im den Sprachorganen zunächst liegenden Laute, sei es Vocal oder Consonant, seinen Träger findet, das entferntere im weiter abstehenden Laut; aber an und für sich hätten diese Laute keine Bedeutung, kämen zu einer solchen vielmehr erst durch ihre Stellung im Systeme. So spricht sich Westphal in der »philos.-historischen Grammatik der deutschen Sprache« (1869) Seite 95 flgd. aus, einem Buche, das die eigentümlichen Ansichten dieses Forschers am deutlichsten und consequentesten entwickelt, aber über den vorliegenden Punkt, weil es fast nur die Verbalflexion berücksichtigt, nichts Ausführlicheres enthält. Später stellt Curtius selbst Seite 68 der Schrift »Zur Chronologie der indogermanischen Sprachforschung« (1867) das Lebendige als Hauptbedeutung in den Vordergrund, oder teilt wenigstens dem *S*-Suffix eben so sehr den Zweck zu, den Begriff als einen lebendigeren hervorzuheben, als die »noch schärfere Hinweisung auf das zunächst liegende«.

In der Tat hält es nicht schwer, Nähe und Ferne mit Persönlichem und Sächlichem zu vermitteln. Der Indogermane brauchte nicht bloß räumliche und zeitliche Nähe und Ferne sich vorzustellen, sondern konnte im übertragenen Sinne als nah dasjenige auffassen, was ihn lebhaft afficirte, als fern, was ihn gleichgültig ließ. Er konnte die Millionen Stunden entfernte Sonne als nah bezeichnen und mit »hier« anreden, weil er ihre wohltuende oder versengende Wärme verspürte, und vom Steine vor seinen Füßen mit »dort« sprechen, der ihm äußerlich und fremd blieb und auf sein Behaben keine

Einwirkung übte. So führen Nähe und Ferne sofort, wenn sie vom empfindenden Subject aus gemessen werden, auf das Energische, Persönliche, Tätige, und auf das Starre, Tote, Leblose. Von da war's allerdings bis »zur Unterscheidung zwischen dem Subject als dem hervortretenden und dem Object im weitesten Sinne als dem zurücktretenden Satzteil kein weiter Schritt« (Curtius a. a. O.). Aber wie der sinnliche Gegensatz des Persönlichen und Sächlichen nicht alle Nomina ergriff, in *deva-s* und *dāna-m* deutlich sich ausprägt, weniger in *agni-s* und *vāri-*, in *bhānu-s* und *paçu-*, in *vāks* (wofür *vāk* sskrt.) und *hrd-*, so brachen sich auch die grammatischen Begriffe von Subject und Object nicht durchweg in den Lauten Bahn, indem auch als Subject das Neutrum seine Form behält und nie *s* annimmt. Doch stehen sich beide Fälle nicht ganz gleich: im ersten Falle möchte ich von einer Nachlässigkeit der Sprache reden, die, nachdem sie jenen Gegensatz an einer erklecklichen Zahl von Nomina zur Anschauung gebracht — dass es gerade *a*-Stämme sind, mag auch auf lautlichen Gründen beruhen —, es verschmähte, denselben pedantisch durchweg zu bezeichnen und die *i-*, *u-* und consonantisch endenden Neutra in der Form stehen ließ, die sie in der flexionslosen Periode besaßen; Alles was nicht *s* annehmen konnte, galt eben als Sache um so leichter, als bei hinzutretenden *a*-Adjectiven ein Ersatz statt fand: *vāri-nīla-m* »schwarzes Wasser«, *paçu- citra-m* »scheckiges Vieh«, *hrd- rakta-m* »rotes Herz«; auch ist der Begriff der Sache bloß negativer Art, besteht eben bloß in der Abwesenheit des Persönlichen, so dass die Bezeichnung des Positiven genügte. Im andern Falle aber ist's die sinnliche Stärke dieses Gegensatzes, die, stets Sinn und Phantasie gefangen nehmend, jenen abstracten Kategorien der Grammatik Trotz bot, auch als sie schon deutlich sich ausgebildet hatten, und eine weitere Spaltung in das Männliche und Weibliche innerhalb des Persönlichen herbeiführte. Auch heut zu Tage hört man Schnitzer durch Verwechslung des Nominativs und Accusativs weit öfter als durch falsches Setzen des Artikels, weil »der Mond, die Sonne, das Licht« eigene Vorstellungen

der Gegenstände erregen, an die wir von Jugend an uns gewöhnt haben, während »ich habe der Mann gesehen« gegen kein Bild der Phantasie verstößt. Ebenso fällt noch uns fremdartige Aussprache mehr auf als grammatische Fehler. Wie sollte man es nicht begreiflich finden, dass auch der Indogermane von *vāri-s* und *paçu-s* als Subjecten, hatte er sie einmal als Sachen aufgefasst, nichts wissen wollte? Das Sachliche bleibt ja auch in der Natur unter allen Umständen dies, aber das Persönliche kann dem Tode verfallen.

Uebrigens halte ich es für nicht so ganz ausgemacht, dass das Pronomen *sa* zum Nominativzeichen *s* sich abgestumpft habe, weil vom Abfall eines Vocals hinter *s* nicht die leiseste Spur sich nachweisen lässt, sondern billige Steinthals Meinung, dass *s* und *sa*, ebenso *m* und *ma* auf demselben physiologisch-symbolischen Grunde ruhen. Zugegeben wird, dass die scharfe zischende Natur des *s* eben so sehr zur Bezeichnung der in scharfen Umrissen vor den Augen stehenden Nähe und des einschneidenden energischen Handelns (sskrt. *teǵas*) geeignet ist, als das stumpfe *m* der verschwimmenden Ferne und der toten Sache zum Symbol dient. Wenn hiebei auch räumliche Anschauungen vorausgesetzt werden, so ist das ganz etwas anderes, als die Behauptung, der Accusativ antworte auf die Frage »wohin« (was ich ganz entschieden bestreite), weil diese räumlichen Anschauungen bald zum Begriff des Lebendigen und des Toten umschlugen, dann, weil so der Accusativ mit dem Nominativ zusammengeordnet, nach der localistischen Theorie zu den drei obliquen Casus gezogen wird. Man könnte Beispiele verlangen, dass scharfe spitzige Laute die Nähe, stumpfe oder dumpfe die Ferne symbolisiren; mit ausgebreiteterer Sprachkenntnis, als sie mir zu Gebote steht, würde man wohl viel dergleichen auffinden; nur darauf weise ich daher hin, dass in den Demonstrativ-Pronomina des Ungarischen dieser Gegensatz auffallend deutlich sich darstellt, in denen *i e* auf die Nähe, *u o* auch *a* auf die Ferne sich beziehen: *itt itten* hier, *ott ottan* dort; *ide* hieher, *oda* dorthin; *innen innét* von hier, *onnan onnét* von dort; *idáig* bis hieher, *odáig* bis dorthin;

itthon (hier) zu Hause, *otthon* (dort) zu Hause; *ide haza, oda haza* (dasselbe), *ily ilyen ilyes ilyetén, oly olyan olyas olyatén* ein solcher (wie dieser, wie jener); *ennyi annyi* so viel; *ekkora akkora* so groß (mit demselben Unterschied); *ez ezen* dieser, *az azon* jener; *emez imez* (vor Consonanten *eme' ime'*) dieser hier, *amaz* (vor Consonanten *ama'*) jener dort*). Offenbar findet hier dasselbe im Vocalgebiete statt, was so eben für die Consonanten behauptet wurde. Aber es bedarf nicht einmal fremder Analogien: dem Pronominalstamme *sa,* welchen ja auch Steinthal mit nominativischem *s* in engste Beziehung setzt, wenn er schon beide nicht mit einander identificirt, wird das Zeigen in die Nähe als ursprüngliche Verwendung gerne zugestanden; wegen *m* des Accusativs hat man bereits auf sskrt. *amu* verwiesen, das der Ferne dient; noch eher lässt sich an den Pronominalstamm *ma* denken, von dem die Verneinungs-Partikel ausgegangen ist, weil es ausgemacht scheint, dass alle Nein- und Nicht-Wörter Pronominalstämmen der Ferne entnommen sind; vergl. griech. *οὐ* und pers. *ava-* slav. *ovo-, na ne* und ahd. *hina* »hin« mit seiner vom Orte des Sprechenden *(hi* = lat. *ci)* in die Ferne *(na)* weisenden Kraft; wegen *na* vergl. Lassen Institt. linguae pracrit. Seite 325.

Obschon also Nominativ und Accusativ keineswegs von aller Räumlichkeit frei zu sprechen sind, so haben sich dieselben früh schon so vergeistigt, dass der eine der Subjects-, der andere der allgemeine Objectscasus wurde. Erst dadurch dass Casus, welche teils speciellere Verhältnisse bezeichneten, teils räumliche Vorstellungen nie völlig verloren gehen ließen, dem Accusativ zur Seite traten, spitzte er sich entweder zum Casus des näheren Objectes zu, das unmittelbar von der Handlung betroffen wird, oder konnte er anderwärts auf die

*) *a* wird dumpf, nach *o* hin, gesprochen; *á* rein und lang; *e* teils offen wie frzs. è und fast wie ä, teils geschlossen wie frzs. *e fermé; é* spitz und lang, nach *i* hin; *y* bezeichnet Mouillirung des vorangehenden Lautes, *ly* speciell = italien. *gli; h* überall deutlicher Hauch: *z* soviel als *s* des deutschen, *s* selbst = deutsch sch, engl. *sh.* Auf die Unterscheidung der beiden Arten des unbezeichneten *e* kommt es hier nicht an.

Frage »wohin« zu antworten scheinen. Als Dativ und Locativ allmählich verblassten und das bloße Object bezeichneten, ja auch der von Anfang jeder Räumlichkeit baare Genetiv dieser Bestimmung zu dienen anfing (cf. sskrt. *narāja dadāu vastrāṇi* Dat., lat. *neroni dedi vestimenta* Dat., griech. *ἀνδρὶ δέδωκα ϝεσϑῆτας* Locat. wie sich auch sskrt. *nare* sagen ließe und im Schweizer-Dialekt »im Ma gib i Chleider« wirklich gesagt wird; sskrt. außerdem noch *narasja* Gen.), verschärfte sich der Gegensatz von Nom. und Acc. dahin, dass er das dem Subject direct entgegenstehende Object ausdrückte; und wo er noch in der alten freiern Verwendung für alle Objecte vorkam, konnte er, wenn dieses Object eine Raumbestimmung enthielt, dem Lokativ gegenüber den Schein eines »wohin«-Casus annehmen. Doch ist *Romam ire* um nichts besser als in der Kindersprache »Mutter gehen, Bett gehen«, und *ἀγκὰς λαβεῖν* ganz so, als wenn dieselben Sprachkünstler von »Arme nehmen« reden. »Heim gehen« hat sich bis zur Stunde erhalten und andere derartige Accusative weist aus dem Nordischen und Angelsächsischen Dietrich in Haupt's Zeitschr. Bd. 13 (1867) Seite 128/9 nach; sonst ist namentlich Hübschmann »Zur Casuslehre« (1875) Seite 61—66 und 118 zu vergleichen. Es sind das zufällige Beleuchtungen, in die der Casus des allgemeinen Objectes durch die anderen Casus gelangen kann, die aber sein Wesen nicht im mindesten alteriren.

Ein stricter Beweis dafür, dass Nomin. und Accus. als Subjects- und Objects-Casus zusammen gehören, liegt namentlich darin, dass selbst in denjenigen Sprachen, welche räumliche Verhältnisse mit ganz besonderer Genauigkeit wiedergeben, der Accusativ nichts Räumliches enthält und auch formell von den andern Casus sich abscheidet. Denn gerade in Sprachen wie der Ungarischen ließe sich erwarten, dass ein »Wohin Wozu« u. s. w., läge dieses dem Accusativ zu Grunde, bei dessen Verwendung und Bildung unzweifelhaft hervorträte. Gefühl für grammatische Form, also auch für reine Casus, geht dem Ungarn ungleich mehr ab als dem Indogermanen, der nicht ruht, bis er auch das Materielle in

bloße Form verflüchtigt resp. vergeistigt hat. Was lässt sich vom Ungarn in diesem Betracht erwarten, der z. B. »nachdem *postquam*« durch *minekutána* »dem (*nek* Dativsilbe) was (*mi* Frage- und Relativpronomen) sein (*a* Possessivsuffix) nach (*után*), dem was nach«, oder »ich selbst, du selbst u. s. w.« durch *magam magad maga magunk magatok magok**) »mein dein u. s. w. Same, Kern« ausdrückt, verglichen mit den entsprechenden Worten unserer Sprachen? Dessen ungeachtet ist aber sein Accusativ reiner als der indogermanische, weil zur Bezeichnung aller räumlichen Verhältnisse andere Silben dienen, wie *Lincz-re* nach Linz, *Páriss-ig* bis Paris, aber *Lincz-et Párisst* Accus., und übersieht man die Verwendungen, wie sie Riedl**) in der Magyarischen Grammatik (Wien 1858) Seite 236 sq. verzeichnet, so stellt er den reinen Objects-Casus ohne jede räumliche Verunreinigung dar. Und da will man unserem Sprachstamme einen solchen Casus nicht zugestehen und »wohin« als Grundbegriff aufstellen? Damit stimmt aber auch das Aeußere dieses ungarischen Accusativs; seinem Charakteristicum *t* lässt sich eben so wenig als dem *k* des Plurals (*embert* den Mann, *emberek* die Männer) eine materielle Bedeutung nachweisen und kann flexivische Natur nicht abgesprochen werden. Während nämlich die übrigen Suffixe wie *nak nek* des Dativs, *ból böl* (aus, heraus), *nál nél* (bei juxta), *ról röl* (von herab) u. s. w. beim Substantiv hinten antreten, erscheinen sie beim Pronomen pers. vorn, und während dort sich ihr Vocal nach dem des Nomens richtet, wirken sie beim persönlichen Pronomen bestimmend auf

---

*) Im eigentlichen Sinne lautet »mein dein u. s. w. Same, Kern« freilich *magom magod magja magunk magotok magjuk;* doch sind die Unterschiede nur phonetischer Art, wenn sie gleich der praktischen Unterscheidung dienen. *Magok* ist zugleich Plur. »die Samen«.

**) Beachtenswert ist namentlich, wenn der Accus. auch zu intransitiven Verben tritt: *velem a sors furcsa táncot jár* »das Schicksal geht mit mir einen sonderbaren Tanz« oder auch das innere Object enthält: *örök álmat alszik* »er schläft den ewigen Schlaf« (*álom* Schlaf, Acc. *álmat*).

dessen Vocal ein; d. h. hier zeigen sich dieselben Silben, die beim Nomen zu Suffixen herabgesunken waren, als selbständige Wörter mit demjenigen Vocal, den sie einst, als abgelöst gebraucht, besessen haben. Nur das accusativische *t* und pluralische *k* ändert seine Stellung hinten auch bei den persönlichen Pronomina nicht und sondert sich dadurch deutlich als formatives Element von jenen materiellen Silben ab; also *barátnál* »beim Freunde«, *ellenségnél* »beim Feinde«, *barátnak* »dem Freunde«, *ellenségnek* »dem Feinde«, aber *nálam nálad nála nálunk nálatok nálok* »bei mir, bei dir u. s. w.«; *nekem neked neki nekünk nektek nekik* (auch *nék* . . .) »mir, dir u. s. w.«; dagegen *engemet* »mich« *tégedet* »dich« *őtet* »ihn«, *minket* »uns« *titeket* »euch« *őket* »sie« (die drei letzteren mit Plur.- und Accus.-Suffix) ganz wie *barátot* »den Freund« *barátok* und *barátokat* Nom. und Accus. Plur., *ellenséget -ségek -ségeket* »Feind«. *nál* und *nék* sind offenbar alte Substantive für »Nähe« und »Richtung« und *nálam* bedeutet eigentlich »meine Nähe = bei mir«, *nékem* »meine Richtung*) = zu mir«; eben so verhält es sich mit den andern Suffixen; nur *k* und *t* widerstreben einer solchen Auffassung und bleiben als Ansätze einer Flexion bestehen. Darin unterscheide ich mich also von J. H. Oswald, der in einer sehr gehaltreichen Programmarbeit »das grammatische Genus und seine sprachliche Bedeutung« (Paderborn 1865) S. 17 sg. *nak nek, k* und *t* auf eine Linie stellt und dabei die eben hervorgehobene Verschiedenheit der Stellung übersieht.

Ueber den Ansatz hinaus geht's freilich nicht; denn es sind folgende dem Indogermanischen unerhörte Punkte nicht zu übersehen: 1) Accusativ- und Pluralzeichen erstrecken sich auch über das vor dem Substantiv stehende attribu-

---

*) Sanskrit-Ausdrücke wie *mad-antikē* »bei mir« von *antika* »Nähe«, *mat-sakāçam* »zu mir« von *sakāça* »Anwesenheit« sind nur äußerlich ähnlich. In der Tat entscheidet die Casusendung den Sinn; *mad-antikam* hieße »zu mir«, *mad-antikāt* »von mir weg«; eben so mit *sakāça* und ähnlichen Umschreibungen. Im Ungarischen gibt das flexionslose Nomen den Ausschlag.

tive Adjectiv und den Artikel: *a' nagy várost* = *magnam urbem, a' nagy városok* = *magnae urbes, a' nagy városokat* = *magnas urbes;* aber *a' városok nagyok* = *urbes sunt magnae* (*az a'* unveränderlicher bestimmter Artikel), eben so alle andern Suffixe wie *a' nagy városnak, a' nagy városoknak* Dat. Sing. und Plur. 2) Das Accusativ-t kann bei consonantisch endenden Possessiv-suffixen und beim Personalpronomen der Einzahl und Reflexivpronomen auch fehlen: *hallgasd meg kérésem* er-*(meg)* höre (*hallgasd* Imperat. object. Conj.) meine *(em)* Bitte (*kérés* von *kér-ni* bitten); *élem napjaim,* ich *(e-m)* ver-lebe *(él)* meine (*jaim,* j euphonisch, *-m* mein) Tage *(nap)* statt *kér-és-em-et* und *nap-ja-i-m-at;* neben oben genanntem *engemet tégedet* auch *engem téged, öt* neben *ötet* (ihn sie es) mit verdoppeltem Suffix; *meg-ad-om magam* und *magamat* »ich übergebe mich«, *add meg magad* und *magadat* »übergib dich« (*ad* »geben«, *adom* »ich gebe« bestimmte Conjug., *adok* unbestimmte; *add* od. *adjad* siehe ob.). 3) Der Nominativ besitzt nie ein eigenes Zeichen, sondern kommt, einige Verkürzungen ausgenommen, dem reinen Stamme gleich: *a' város* = *urbs, a' nagy város* = *magna urbs, nap* = *dies, napom* »mein Tag« u. s. w. *ló* »Pferd« zeigt die wahre Stammform in *lovak* (Nom. Pl.), *lovam* »mein Pf.« 4) Wie wenig aber diese Stammform den Nominativ ausfüllt, vielmehr auch dem Sinne nach Stamm bleibt, zeigt dessen possessive Verwendung: *az ember élete* »des Menschen Leben« (*él* Wrzl., *él-et* abgeleitetes Subst., *e* possessives Suffix der 3. Pers. Einz.), *a' város nagysága* »die Größe der Stadt (*ság ség* = -heit -keit, *a e ja je* possess. Suff. d. 3. P. Einz. nach euphon. Verhältnissen), Wendungen, die wie einfache Wörter sich wieder hinten erweitern können: *az ember életét* = *hominis vitam, a' város nagyságát* = *urbis magnitudinem.**) 5) Wie wenig selbst *én te ő, mi ti ők* mit unserm »ich du er (sie es), wir ihr sie«

*) In solchem Falle *a' város' nagysága,* mit Apostroph, zu schreiben, beruht auf der falschen Vorstellung einer Verkürzung aus *a' városnak nagysága* »der Stadt ihre Gr.«, wie sich allerdings eben so gut sagen ließe. Von solch abgekürztem Genetive, welcher Casus gar nicht

übereinkommen, von denen das erste besonders indogermanisch aussieht, weil die affigirten Formen ebenfalls ein *m* zeigen (*nek-em* »mir«), wie sehr sie doch bloße Stämme auch dem Sinne nach sind, muss man daraus schließen, dass sie zur Verstärkung possessiver und comparativer und dativischer Bedeutung verwendet werden: *városom, városod, városa, városunk* u. s. w. »meine deine seine (ihre) unsere u. s. w. Stadt«, wofür nachdrücklicher: *az én városom, a' te városod, az ő városa, a' mi városunk* u. s. w. ferner: *nagyobb nálam nálad* u. s. w. (sieh ob.) »größer als ich, als du« u. s. w., wofür nachdrücklicher: *én nálam, te nálad* u. s. w. *én-nekem* »mir«, *te-neked* »dir«, *ő-neki* »ihm ihr« u. s. w. 6) Das Pluralzeichen *k* kann fehlen bei *mi-mink* »wir«, *ti-tik* »ihr«, aber nur *ők* »sie«; natürlich! denn *mi* und *ti* waren von *ên* »ich« *te* »du« deutlich geschieden, was für die dritte Person nicht eintrifft; muss fehlen, wenn der Pluralbegriff schon durch andere Wörter seinen Ausdruck gefunden wie *sok ember* »viele Menschen« (eigentl. »viel Mensch« flexionslos), *két város* »zwei Städte«. Eine Kleinigkeit, aber charakteristisch, will ich nicht übergehen: bei der Nr. 5 erwähnten Verstärkung possessiver Bedeutung dürfen im Plural nicht *mink tik ők* »wir ihr sie«, sondern nur *mi ti ő* eintreten, weil nämlich das Possessivsuffix so beschaffen ist, dass es die Mehrheit der Besitzer mit *k* bereits anzeigt; *városunk várostok városuk* (bemerke *városok* »Städte«!) »unsere eure ihre Stadt« lautet verstärkt: *a' mi városunk, a' ti várostok, az ő városuk,* obschon *ő* für*) sich nur Einzahl ist. Aus demselben Grunde kann das Accus.-Zeichen nach Nr. 2 oft wegfallen, weil das Objective schon durch die bestimmte Conjug. ausgedrückt wird, welche sich von der unbestimmten durch Einschieben des Pronomens der 3. Pers. unterscheidet; vergl. *ad* »gibt« der unbest. Conjug. und *adja* eig. »gibt es« der bestimmten; *adnak* »sie

existirt, redet auch Töpler in seiner theoretisch-praktischen Grammatik (1871) S. 81. *Az embernek élete* bedeutet »dem Menschen sein Leben«, wie man auch im Deutschen häufig genug hört.

*) In der älteren Sprache war statt *ők* ein dem *mi ti* (alt *mir tir*) analoges *iv* im Gebrauche nach Riedl's Magyar. Gramm. Seite 122.

geben«, unbest., und *adják* eig. »sie geben es«, best., aus *adja* mit Plur.-*k* wie im Perf. 3 Plur. *tak* und *tanak* wechseln. — Nach alle dem versteht es sich 7) von selbst, dass die Cardinalzahlen nur singularisch deklinirt werden im Gegensatz zu sskrt. *catvāras catasras catvāri* »vier«, griech. *τέσσαρες* u. s. w., was stattfindet, wenn sie für sich stehen z. B. *hány embert láttál* »wie viele (*hány*) Menschen« (*ember-t* Acc. Sing.) hast du (*-tál* Perf. object. Conj.) gesehen (Wrzl. *lát*)? *tizet* »zehn« (Accus. von *tíz*), und dass bei zusammengesetzten Zahlen nur der letzte Theil die Endung erhält.

Wo der Nominativ gar keinen*) Ausdruck findet und somit im Sprachbewusstsein nicht vorhanden ist, kann auch der Accusativ nicht scharf vorgestellt werden und keine unerlässliche Kategorie bilden, wie sich das bei Nr. 2 zeigte. Es macht den Eindruck, als wäre die Sprache zu dessen Bezeichnung nur durch das nüchterne Streben nach Deutlichkeit bewogen worden und kehre zu ihrer Formlosigkeit überall zurück, wo diese keine Gefahr lief. Beim Indogermanen waltet ein Geist und Sprache beherschender Formensinn, der seine Sprachkategorien überall in Lauten abbildet, auch wo die Verständlichkeit es nicht erheischt, ein künstlerischer Trieb, der an dem Reichtum der Formen Freude empfindet und das Sprachgerät mit allerlei zierlichen Arabesken versieht, die es nicht unpraktischer, nur

*) Es gibt »überhaupt nur zwei Fälle, wo der nackte Stamm heut zu Tage ohne alle Verhältnissuffixe in der Rede erscheint; diese sind a) beim Nomen der Nominativ Sing., für welchen das Magyarische gegenwärtig keinen Exponenten besitzt, als ... b) beim Verbum in der 3. Pers. Sing. Indic. und zwar in der einfachen Conjugation, als ...« Riedl. Magyar. Gramm. S. 80. Dass die Sprache jemals einen Nominativexponenten besessen, habe ich weder aus Riedls noch einer andern Grammatik ersehen können. Dass an der benannten Verbalstelle die Endung abgefallen, lässt sich daraus vermuten, weil sie bei mehreren Verben noch als *on en* vorhanden ist: *vagyon* oder *van* »ist«, *leszen* oder *lesz* »wird«, *veszen* oder *vesz* »nimmt«, *teszen* oder *tesz* »tut«, *viszen* oder *visz* »trägt«, *hiszen* oder *hisz* »glaubt«, und im Imperativ der einfachen Conjug. bei jedem Verb. *várjon* »er warte«, *éljen* »er lebe«, *írjon* »er schreibe«, *verjen* »er schlage« u. s. w.

edler und weniger alltäglich erscheinen lassen. Der Ungar ist ein solider aber hausbackener Realist, der überall frägt »was nützt's?«, aber dafür manchen Klotz verwendet, wo ein leichter Schnörkel praktischer und schöner gewesen wäre. Nur selten erfreut sich der indogermanische Forscher an Zügen, die das unmittelbare Bedürfnis überschreiten, wie wenn *ez* »dieser« und *az* »jener« auch vor dem Nomen, im Gegensatz zum Artikel, sich verändern: *ezt (azt) a' kertet* Acc. Sg., *ezek (azok) a' kertek* Nom. Plur., *ezeket (azokat) a' kerteket* Accus. Plur. (*kert* = Garten) gemahnen einigermaßen an griech. **τοῦτον τὸν κῆπον, οὗτοι οἱ κῆποι, τούτους τοὺς κήπους,** wobei allerdings viel darauf ankommt, wie alt diese Sprechweise*) ist. Immerhin können, wenn auch nicht mit indogermanischem Maßstabe gemessen, doch mit dem sonstigen Sprachmaterial des Ungarischen verglichen, dessen Accusativ-*t* und Plural-*k* als flexivisch gelten nach Bildung und Verwendung. Um so zwingendere Gründe müsste es geben, was ich noch einmal wiederhole, unserm Sprachstamme einen rein grammatischen und formalen Accusativ zu versagen. Diesen ihm zu sichern war der Zweck dieses ungarischen Abschnittes, von dem ich auf das heimische Gebiet zurückkehre.

Dass dem Accusativ nichts von »Wohin« ursprünglich inne wohne, erhellt nicht bloß aus dem sog. Accus. des innern Objectes, sondern namentlich daraus, dass auch das Verbum substantivum selbst, wie im Semitischen und Slavischen ganz gewöhnlich, mit ihm sich verbinden konnte, worauf deutliche Spuren führen. Zwar **ἀκὴν ἔσαν** Homers »waren still« würde bloß dann als Beweis dienen, wenn

*) Das Umgekehrte in Sprechweisen wie »jung und alte Welt« wie man sie hie und da bei Dichtern antrifft. — Eine überaus schöne und gerechte Würdigung des Ungarischen entwirft Oswald, Prof. der kathol. Theologie in Paderborn, in dem bereits angezogenen Programm S. 22 sqq., namentlich S. 25. — Wenn für *minket* »uns« *titeket* »euch« (Accus.) auch *benn-ünk-et* und *benn-e-tek-et* vorkommen, so sind das bloße Umschreibungen: »unser, euer Inneres = Selbst«; denn *benn-ünk benn-e-tek* für sich bedeuten »in uns, in euch«.

ausgemacht wäre, dass *ἀκήν* noch accusativische Geltung gehabt und sich noch nicht zum bloßen Adverb verflacht hätte. Hätte dieses letztere stattgefunden, so würde *οὕτως ἔσται* »so solls sein« die Verbindung mit dem Ablative erweisen, oder müsste man dann auch z. B. sskrt. *tušṇīm āsan* nicht verschmähen. Sicherer sind die umschreibenden Perfecte des Sanskrit wie *īçāmāsa* »ich habe, er hat geherscht«, wo *īçām* als Accus. mit *āsa* (= *ἦα*) sich verbindet, gleichsam *dominationem fui;* eben so *īçām-babhūva;* unwahrscheinlich ist, dass sie *īçām-cakāra,* der dritten Perfectform umschreibender Art = *dominationem feci,* äußerlich und verstandlos nachgemacht sind. Eine weit bessere Parallele bietet aber, worauf übrigens schon Tobler in Höpfners und Zachers Zeitschrift für deutsche Philologie Bd. IV S. 390 aufmerksam machte, das schweizerische Allemannisch in den eigenen Wendungen: »wenn i di wär, wenn i ihn wär,.... seie wär (ahd. *sia* eam, nur als Accus. verwendet), ... euch wär; es isch mi, di, ihn, seie, ühs, euch«. Andere als pronominale Beispiele lassen sich deswegen nicht aufbringen, weil Nomin. und Accus. nur noch beim Pronomen, aber um so strenger, unterschieden werden. Der Wechsel der beiden Casus, mag auch das schulgrammatische Gefühl des an die Schriftsprache Gewöhnten noch so sehr verletzt werden, verleiht diesen Sätzen eine Kraft, die man verspürt, wenn man den schriftdeutschen Nominativ substituirt, der dialektisch in der ersten Gruppe von Beispielen gar nicht anginge, in der zweiten einen merklich schwächeren Eindruck macht. In Sätzen wie »Du müsstest nicht nur an meinem Platze, du müsstest ich selbst gewesen sein« (Wieland Bd. 27 Seite 252 Leipzig Göschen), könnte der Rhetoriker es fast bedauern, den Accusativ nicht setzen zu dürfen, der treffend den Umschlag der Persönlichkeit, das Uebergehen (drum transitiv!) der einen Seele in die andere kennzeichnet. Doch gehört das Beispiel zu dem ungleich seltenern Falle, der eine andere als die erste Person als Subject zeigt, den ich daher absichtlich übersprungen, weil das Dialekt-Gefühl hier schon ein gut Teil schwächer wirkt. Immerhin würde man auch hier

unbedenklich übersetzen: »Wärsch du mi sälber gsi«; denn zwei Nominative sind, wie schon bemerkt, dem schweizerischen Allemannen ganz widerhaarig. Für »'s isch mi« kann sehr wohl »ig bi's«, für »'s isch ihn«, »är isch's« eintreten, womit sich füglich frzs. *c'est moi* (= *me*) und lat. *ego sum* zusammenstellen lässt. Dass ein alter syntaktischer Ueberrest hier vorliegt, den weiter zu verfolgen sowohl in Volksdialekte hinein, als außerhalb der indogermanischen Sprachen sich der Mühe lohnte, ist wohl unbestreitbar. Wenigstens ist mir beim Studium des Ungarischen aufgefallen, dass in obigen Formeln der Dativ, auch nicht der (sogenannte) Nominativ, stehen müsste: *ha én neked, neki volnék* »wenn ich du, er wäre« (*nak nek* Dativsuffix, *vagy- val- vol-* in bestimmtem Wechsel »sein«) nach Töplers theoret.-praktischer Gramm. Seite 223 Anm. 2. Beispiele flexivischer Sprachen ließen freilich erst einen Schluss zu, in denen Nom. und Acc. deutlich ausgeprägt wären. Unzweifelhaft richtig hat daher Erdmann »Syntax der Sprache Otfrieds« Theil II (1876) Seite 49 in Sätzen »das war David« das als Accusativ erklärt, ansonst in der Tat das Neutrum unverständlich bleibt, und umschrieben: »Das (angedeutete) Dasein war (= erfüllte) David; vergl. Seite 70 und 82 a. a. O. Ob hiebei der ursprünglich concrete Sinn von *as* noch im Spiele ist, kann man um so weniger entscheiden, als derselbe von jeher zur bloßen Existenz verblasst ist. Denkbar wäre ja dies und das: z. B. *dhrije dhrijase dhrijate* u. s. w., Med. oder Passiv der Wurzel *dhar*, ist im Sanskrit ein gewöhnlicher Ausdruck für »leben, sein, existiren«, eigentlich »sich halten« oder »gehalten werden«, etwa frzs. *se porter* vergleichbar. Ließe sich nicht *tad dharati* »das trägt er« verblasst »das stellt er dar, das ist er« denken *(hujus rei vices sustinet)?* Oder ein *tam dharati* »es trägt, hält ihn« = er ist's, *c' est lui* »'s isch ihn« schweiz., wie die 3. Pers. Sing. in den Sanskrit-Sprüchen ganz unbestimmt gebraucht wird? Jedenfalls ist's jenem Zeitalter, in das der concrete Sinn von *as* hinaufreicht, angemessener, das Sein als Handeln und Schaffen denn als Stehen oder Sitzen *(ās)* zu benennen. Anderseits kann das schon

abstract gewordene *as* mit dem Accus. sich verbunden haben, sobald der Sprechende nicht bloß das Prädicat dem Subjecte beilegen, sondern als Wirkung und Ergebnis bezeichnen wollte. Tatians *waz ist thih thes inti mih wib* 45, 2 = *quid tibi et mihi est mulier*, was Grimm Deutsche Gramm. Bd. IV 702 erwähnt, bleibt bei alledem doch wunderbar. Soviel sieht jeder, dass die Construction von »sein« mit Accus. eine locale Auffassung dieses Casus nichts weniger als begünstigt; mit einer Wohin-Bestimmung lässt sich gar nicht durchkommen, wohl aber mit einem reinen Objects- d. h. Nichtsubject-Casus.*)

Mehrere auffallende Formeln, die Grimm a. a. O. S. 242, 252, 702, Erdmann a. a. O. S. 127 aufzählt, lassen sich kaum für ein transitives »sein« verwerten. Es sind got. *mik ist kara* μέλει μοι, auch mit *thuk* σοι, *ina* αὐτῷ, *unsis*, das für sich auch Dativ sein könnte; ahd. »*ist wuntar*, nimmt Wunder«, *was wuntar*, *was firiwizzi* »fasste Neugier«, *ist niot* »es freut«, *ist wola* »behagt«, *was ōd* worüber Grimm S. 243 und Erdmann S. 129. Dem ist aus Hübschmann »Zur Casuslehre« S. 294 das altpersische (Keilinschr.) *jathā mām kāma āha* »wie es mein Wille war«, das andre Mal bloß *jathā mām kāma* beizufügen, eine offenbar den obigen ganz analoge Redensart, deren für Hübschmann »unerklärlicher« Accusativ so hinreichend Parallelen erhalten hat. Unter *kāma* bringt das Petersburger Wörterbuch nichts Entsprechendes und ich wüsste mich aus der Lectüre keines vergleichbaren Falles aus dem Sanskrit zu entsinnen. Erdmann S. 128 hat Recht, wenn er die Erscheinung nach der schon von Grimm S. 704 ob. angedeuteten Auffassung erklärt, »dass das subjectlose ist mit den accusativisch geltenden oder ganz adverbial, nicht mehr als Casus empfundenen sächlichen No-

---

*) Aus dem eben erwähnten ungarischen Dativ, der allerdings, worüber später, die Richtung nach etwas hin bezeichnet, lässt sich für unsern Fall deswegen kein Schluss ziehen, weil dem Ungarischen die reine Copula abgeht: *az ember halandó* »der Mensch (ist) sterblich«, *az emberek halandók* (Plur.). Das ungar. *vagyok* »ich bin« steht also unserm Verb. subst. in keiner Weise gleich.

minalformen zu einem Begriff verschmolz: es gab Staunen, es ist freudig, leicht, wohl«. Schon unser »es nimmt mich Wunder« steht keineswegs mit homerischem *θάμβος μ' ἔχει* auf einer Stufe, weil letzteres ein Bild enthält »Staunen umfängt mich« oder mindestens *θάμβος* und *με* als Subj. und Obj. sich einander gegenüber stehen, in der deutschen Wendung nach meinem Gefühle »Wunder« nicht Subject ist, vielmehr mit »nimmt« eine unpersönliche Phrase bildet, von der zusammen der Accusativ abhängt. Das wird auch für obige Wendungen gelten.

II.

Mit Nominativ und Accusativ — der Vocativ steht natürlich für sich — ist räumliche Bestimmung auch dem Genetiv fremd. Das zeigt der lateinische Genetiv, der nicht unter die Mischcasus gehört und nie räumlich verwendet wird; denn wie es sich mit *humi Romae* u. s. w. verhält, weiss jetzt wohl jedermann. Die Adverbien des Griechischen *οὗ ποῦ ὅπου αὐτοῦ οὐδαμοῦ ἀλλαχοῦ πανταχοῦ* u. s. w. können sehr wohl als Vertreter des Ablativs gelten, weil auch die Ablativadverbien des Sanskrit: *tatas jatas anjatas sarvatas* u. s. w. nicht bloß auf die Frage »woher«, sondern auf »wo«, ja auf »wohin« antworten, weil auch im Lateinischen Aehnliches genugsam statt findet, z. B. *Caes. bell. Gall. I 2 una ex parte sc. Helvetii continentur .... altera ex parte .... tertia ...* und schon *cap. I: attingit etiam ab Sequanis et Helvetiis* »auf Seiten der S. und H.«, ein gutes Beispiel mir auch aus dem Altslavischen zur Hand liegt: »sie befahlen den Dienern, seinen ganzen Kopf mit Schabeisen (?) zu schinden *jąduže vlasi sątŭ* von wo an die Haare sind« = »wo immer Haare wachsen, so weit die Haare reichen«. (Leskiens Handbuch Seite 102 Z. 7 ob.) Wie es mit dem poetischen Ortsgenetiv des Griechischen steht, wird in Nr. III betrachtet werden. So wenig *Romam imus* auf die Frage »wohin« eine Bestimmung enthält, obwohl es äußerlicher Betrachtung so scheint, eben so wenig *ubi terrarum ποῦ γῆς* im Genetiv eine Bestimmung auf die Frage

»wo« trotz des deutschen »wo auf der Erde, wo in aller Welt«. So werden sich auch jene Ortsgenetive, insoweit sie nicht den alten Ablativ ersetzen, aus der sonstigen Verwendung des Casus begreifen lassen. Nur ein eigentümlicher Fall ist's, aus dem Zend und aus dem Germanischen, wo der Genetiv die Richtung nach einem Orte anzeigt: zend. öfter *tarsta temañhō dvarāoñti* »erschreckt eilen sie zur Finsternis« (aus Hübschmann »Zur Casuslehre« Seite 280 unt.), sskrt. wörtlich *trastās tamasas tvaranti* ohne die Identität von *dvar* und *tvar* zu vertreten; gotisch Luk. 15, 15 *jah insandida ina haithjos seinaizos haldan sveina καὶ ἔπεμψεν αὐτὸν εἰς τοὺς ἀγροὺς αὐτοῦ βόσκειν χοίρους*, Luk. 19, 12 *manna sums godakunths gaggida landis ἄνθρωπός τις εὐγενὴς ἐπορεύθη εἰς χώραν μακράν*, Mk. 4, 35 *usleitham jainis stadis διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν* (aus Grimm a. a. O. S. 680 und Heyne's Ulfilas S. 334 nach Aufl. 6); altnord. *gēngo their fagra Freyju tūna* »sie giengen zu den schönen Gehöften der Freya« (aus Dietrich in Haupts Zeitschrift für deutsches Alt. Bd. 13 (1867) Seite 129). Stände der Accusativ oder ein Substitut davon oder ein eigentlicher Wohin-Ausdruck, so würde sich derselbe vom wirklichen Genetiv so unterscheiden, wie (worüber Grimm S. 681) »geh deinen Weg« von »geh deines Weges«; er würde den Nachdruck auf das erstrebte Ziel legen, wie »geh deinen Weg« zum consequenten Fortsetzen aufmuntert, während der Nachdruck — etwa vom letzten Beispiel abgesehen — nur auf dem Loskommen resp. Fortschaffen ruht und der Genetiv bloß den Bereich dessen bezeichnet, gerade wie »geh deiner Wege« zur Entfernung auffordert und beharrliches Fortsetzen außer Acht lässt. An *temō dvarāoñti (cf. domum eunt)* würde kaum einer Anstoß nehmen; *temañhō dvarāoñti* verhält sich dazu nicht anders als *ἄρτου φαγεῖν* zu *ἄρτον φαγεῖν*. Was braucht man sich zu verwundern, wenn nicht nur dem Was (Wen)-Accusativ, sondern auch dem Wohin-Accusativ ein Genetiv gegenüber steht, da ja die Richtung nicht im Casus, sondern in dem Inhalte des Satzes liegt? Nach Anleitung Hübschmanns selbst S. 110—112 wären die obigen Sätze

erklärend so wiederzugeben: *τὰ σκότου φεύγουσι, ἔπεμψεν τὰ τῶν ἀγρῶν, ἤρχετο*) τὰ τῶν ἀνθρώπων, διέλθωμεν τὰ τοῦ πέραν, ἤρχοντο τὰ τῶν καλῶν Ἀφροδίτης ἑρκῶν.*

Dass nämlich der Genetiv, jedenfalls die Form auf *sja,* ein flexionsloses Adjectiv darstellt, dessen Sinn man am besten durch vorstehende Umschreibungen gewinnt und in seinem Verhältnisse zum Accusative veranschaulicht, hat ungemein viel für sich. Eine zutreffende Gleichung hat man in *δημοῖο φῆμις: δημοσίη φῆμις = ἀκρόπολις: ἄκρη πόλις* aufgestellt. Die Analogie des altindischen Genetivs der 1. und 2. Pers. Plur. *asmākam jušmākam* spricht entschieden dafür und die Aehnlichkeit wächst, wenn man die nach Graßmanns Wörterbuch zum Rigveda je einmal**) durch das Metrum geforderten *asmāka jušmāka* hinzunimmt, die auch bloße Stämme darstellen. Die Dative auf *bhja* von Pronomina sind ja massenhaft verzeichnet und werden durch die *m*-losen Zendformen *(māvōja, māvaja-ca (-cit), maibjā-cā* = sskrt. *mahjam; ahmaibjā-cā = asmabhjam̃ca; taibjā-cā = tubhjam̃ca; khšmaibjā, jūšmaibjā khšmāvōja = jušmabhjam)* bestätigt; auch lat. *mihī* und *tibī sibī ibī ubī* setzen nicht Formen auf *bhjam,* sondern *bhja* voraus; die Einbuße eines *m* verstieße gegen lat. Gesetze. Somit tut man besser, durchweg nasallose Formen anzunehmen, also auch ein *asmāka jušmāka,* als eine lateinischem *am em um* am Schlusse eines Wortes ähnliche Behandlung. Damit hätte der Genetiv auf *οιο* = *σσjο* — eine genaue Parallele erhalten. *Nostrum vestrum* des Lateinischen dagegen taugt nichts, weil sie zu *nostrorum vestrorum* sich verhalten wie *deum* zu *deorum,* eigentliche Genetivbildungen auf *ām = a-ām.* Wären auch Formen auf *orum arum,* z. B. *vestrarum = vestrum* in Terenz Heaut. V. 386 mit Wilh. Wagners Anmerkung (Berlin 1872), nicht vorhanden, so müsste der partitive Sinn der *um*-Genetive

---

*) Es ist also nicht gerechtfertigt, *landis* als Gen.-Ablat. »aus dem Lande« zu verstehen.

**) Das Petersb. W.-B. verzeichnet aus den andern Vedas und den Brahm. noch einige Stellen.

gegenüber *nostri vestri* mit objectiver Verwendung auf diesen etymologischen Unterschied führen; vergl. Lateinische Declination von Bücheler-Havet (1875) § 222. Zu wenig aber hat man zur Stütze der in Rede stehenden Genetiv-Auffassung auf den slavischen Gebrauch aufmerksam gemacht, diesem Casus ein — natürlich flectirtes — Adjectiv zu substituiren. Wendungen wie*) *zēsarĭstvo (-rĭstvije) božije* »Reich Gottes« *(bogŭ), synŭ clovēcĭskŭ* »Menschen *(clovēkŭ)* Sohn«, *synŭ božij* »Gottes Sohn«, *oblazi nebesĭszi* »Himmels *(nebes-)*-Wolken« *(oblakŭ), ucenizi gospodĭni* »Schüler *(ucenikŭ)* des Herrn *(gospodĭ), strachŭ gospodĭnĭ,* Furcht des Herrn« gibt's unzählige. Dass das Adjectiv in der Tat den Genetiv vertritt, beweisen diejenigen Fälle, in denen eine Apposition hinzukommt wie Matth. 26, 3 (aus Leskiens Handbuch, Texte) *na dvorŭ archijereovŭ narizajemaago kaijafy* = *εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως τοῦ λεγομένου καϊάφα;* das Adjectiv »oberpriesterlich« nimmt die Apposition »des Kaiafa heißenden« (Wrzl. *rek*) zu sich; oder ein Genetiv: *oslēpiti umŭ srĭdĭcĭnyĭ jego* »zu verblenden die Einsicht seines Herzens *(srĭdĭze)*« eben da Seite 97 Lin. 7 ob. Ein anderes Beispiel entnehme ich einer älteren russischen Bibelübersetzung, wobei ich der Gleichförmigkeit willen den altslavischen Lautstand zurückführe: Genes. 14, 17 *otŭ sēca chodollogomorĭskaago i zēsarij sqštijichŭ sŭ njimĭ* = *ἀπὸ τῆς κοπῆς* (Niederlage) *τοῦ χοδολλογομὸρ καὶ τῶν βασιλέων τῶν μετ' αὐτου*, wo Adjectiv und Genetiv mit »und« verbunden sind *(sqštijichŭ* = *τῶν ὄντων)*. Dabei erinnert man sich an *Caes. bell. Gall. I 40 factum etiam nuper in Italia servili tumultu, quos tamen aliquid usus ac disciplina . . . sublevarent,* was die Herausgeber illustriren. Im Slavischen hat zur Vertretung durch das Adjectiv jedenfalls der Umstand viel beigetragen, dass der Genetiv weit in das Gebiet des Accusativs greift und seinem eigenen Zwecke sich einigermaßen entfremdete. Anderwärts sind

---

*) ĭ ŭ heut zu Tage wie das stumme *e* des französ.; *y* = *ü; z* = deutsch *z; s* = ß ß; *ž* = frzsch. *j; c* = tsch; *š* = sch, frzsch. *ch; ǫ* = frzsch. *on, ę* = frzsch. *in,* beide nasal; *ẓ* = deutsch s, frzsch. *z.*

solche Adjectiv-Genetive geradezu ins Declinationsschema aufgenommen wie im Hindostanischen, worüber Bopp vergl. Gramm. Bd. II S. 124 Anm. (2. Aufl.) und Lassen *institutt. ling. pracrit. 53 sq.* Von den beiden andern Genetivformen, der singularischen auf *as* und der pluralischen auf *ām sām,* lässt sich nicht so bestimmt sprechen; dass die erste auf *asa* zurückgehe, scheint mir eben so zweifelhaft als für das *s* des Nomin. Sing. cf. Curtius »Zur Chronol. der indogerm. Sprachforsch.« Seite 69. Das schon mehrmals erwähnte Ungarische dient auch hier zur Erläuterung, indem es gar keinen Genetiv besitzt, sondern den possessiven Sinn entweder durch die Abschn. I Nr. 4 besagte Weise oder aber durch Adjective auf *é* ersetzt, zur Bezeichnung von Eigenschaften Adjective auf *i* verwendet: *Ez a' ház fiamé* »dies Haus gehört *(-é)* meinem *(-m)* Sohne«, *ezek a' házak fiaméi* »diese Häuser gehören meinem Sohne« (*i* besagt Mehrzahl des Besitzes), *ez a' ház fiaimé* »dies Haus gehört meinen Söhnen« (sieh die vor. Bem.), *ezek a' házak fiaiméi* »diese Häuser gehören meinen Söhnen«.*) — An diesen Abschnitt knüpfe ich die Frage, ob der griechische Genetiv neben dem ursprünglichen und ablativischen Bestandteil auch versprengte Reste des Instrumentalis und Locativs enthalte (Abschnitt III), dann ob eine ähnliche vierfache Zusammensetzung für den deutschen Dativ anzunehmen sei, der nebst Dativ Instrumentalis und Locativ auch ein Stück Ablativ enthalten soll (Abschnitt IV). Beides behauptet Delbrück in seiner bahnbrechenden Schrift »Abl. Loc. Instrum.« (1867).

III.

Es ist schon von vornherein gewagt, einen indogermanischen Casus in mehrere Stücke zerschellen zu lassen.

---

*) Dies *é* fällt mit dem Possessivsuffix der 3. Pers. Sing. *ja je* zusammen, mit dem es dialektisch wechselt, so *öv-é* »das seine, ihre«, dialektisch *öveje*, nach Riedl's magyar. Gramm. S. 90. 122. Dieses *övé* enthält die in der Anm. Seite 130 erwähnte Grundform *iv*, weil *ĭ*, *ĕ fermé* und *ö* in gegenseitigem Austausch stehen; cf. *ismér-ni* und *ösmér-ni* »kennen«; so auch *ő* = *öv* = *iv*.

Locativ und Instrumentalis sind im Griechischen zunächst im Dativ aufgegangen; nur die zwingendsten Gründe können veranlassen, Teile davon auch anderwärts zu vermuten. Wenn manche Verwendung des Genetivs eine ungefähre Aehnlichkeit mit Locativ und Instrum. zeigt, genügt das zur Behauptung, der Genetiv sei hier wirklich Stellvertreter der beiden andern Casus, keineswegs. Eine solche groblogische Betrachtung verletzt die Individualität der einzelnen Sprachen und ist insbesondere dem feinsinnigen Griechischen gegenüber unstatthaft. So lassen sich denn alle Fälle, in denen locativer oder instrumentaler Genetiv vorzuliegen scheint, genetivisch oder ablativisch verstehen; auch Hübschmann »Zur Casuslehre« Seite 84 ist mit dieser complicirten Analyse des Genetivs, wonach er aus vier Stücken zusammengesetzt wäre, nicht einverstanden.

Erstlich sind es Beispiele wie Odyssee III 251 *ἦ οὐκ Ἄργεος ἦεν Ἀχαιικοῦ, ἀλλά πῃ ἄλλῃ | πλάζετ' ἐπ' ἀνθρώπους, ὁ δὲ θαρσήσας κατέπεφνεν;* »War er etwa noch nicht im achäiischen Argos, und irrte | unter den Menschen umher, dass der sich des Mordes erkühnte?« XIV 96 *ἦ γάρ οἱ ζωή γ' ἦν ἄσπετος· οὔ τινι τόσση | ἀνδρῶν ἡρώων, οὔτ' ἠπείροιο μελαίνης | οὔτ' αὐτῆς Ἰθάκης.* »Reichlich war er gesegnet an Lebensgütern; es hatte | Keiner der edlen so viel, nicht dort auf der fruchtbaren Veste | noch in Jthaka hier«. XXI 107 *οἵη νῦν οὐκ ἔστι γυνὴ κατ' Ἀχαιίδα γαῖαν | οὔτε Πύλου ἱερῆς οὔτ' Ἄργεος οὔτε Μυκήνης.* »Solch ein Weib, wie keines im ganzen achaiischen Lande, | nicht in der heiligen Pylos, in Argos oder Mykene«. Ilias XVII 372 ... *νέφος δ' οὐ φαίνετο πάσης | γαίης οὐδ' ὀρέων* »Nirgends zeigte Gewölk sich | weder im Feld noch Gebirg«, in denen der Genetiv als Nachfolger des Locativs aufzutreten scheint. Solche Wendungen darf man aber kaum abtrennen von: *ἀπίκοντο τῆς Ἰταλίης ἐς Τάραντα, ὁ στρατὸς ἀφίκετο τῆς Ἀττικῆς ἐς Οἰνόην* u. s. w., wo der Genetiv eben so sehr zum Verbum als zum Nomen, jedenfalls nicht zu diesem ausschließlich gehört; denn Stellungen wie *ἐς τῆς Ἰταλίης Τάραντα, ἐς τῆς Ἀττικῆς Οἰνόην* sind verpönt. Das ist aber

ein entschiedener »Teilgenetiv« und als solchen fasst ihn auch Curtius griech. Gramm. § 412 Anm. 2 und in den »Erläuterungen« Seite 172 (dritte Aufl.). Ameis erklärt daher zur ersten Stelle ganz richtig »irgendwo in Argos, daher von *Ἄργεϊ* unterschieden«. Der Dat.-Loc. würde Argos gewissermaßen als Punkt zusammenfassen, während der Genetiv dasselbe in seiner Ausdehnung darstellt und für jeden einzelnen Teil die Anwesenheit verneint (vgl. *κατ' Ἀχαιΐδα γαῖαν* »durch . . . hin«). Man beachte auch, dass die homerischen Sätze alle die Negation enthalten, auf welche und das Verbum sich der Genetiv bezieht; wie aber Negationen gerne den (partitiven) Genetiv nach sich ziehen, sollte aus germanischem und slavischem Gebrauche hinreichend bekannt sein. Siehe Delbrück »Abl. Loc. Instr.« Seite 29.

Zweitens zähle ich diejenigen Beispiele auf, in denen der scheinbare locale Genetiv als Ablativ sich herausstellt, zunächst Ilias IX 218 *αὐτὸς δ' ἀντίον ἷζεν Ὀδυσσῆος θείοιο* | *τοίχου τοῦ ἑτέροιο* »Selbst dann saß er entgegen dem göttergleichen Odysseus | dort an der anderen Wand«. XXIV 598 *ἕζετο δ' ἐν κλισμῷ πολυδαιδάλῳ, ἔνθεν ἀνέστη,* | *τοίχου τοῦ ἑτέρου* »Setzt' auf den stattlichen Sessel sich hin, von welchem er aufstand, | dort an der andern Wand«. Odyssee XXIII 89 *ἕζετ' ἔπειτ' Ὀδυσσῆος ἐναντίη, ἐν πυρὸς αὐγῇ,* | *τοίχου τοῦ ἑτέρου* »Setzte drauf fern an der Wand, im Glanze des Feuers, Odysseus | gegenüber sich hin«. Das steht auf derselben Stufe wie *ἐγγύθεν στάς*, *stare a partibus alicujus, a fronte, a tergo* und ähnliche Ausdrücke des lateinischen Kriegswesens, mit der schon zu Anfang des II. Abschnittes erwähnten Vertauschung von »Wo« auch »Wohin« und »Woher«. Eine genaue Parallele bildet der got. und griech. Text bei Markus X 40 *τὸ δὲ καθίσαι ἐκ δεξιῶν μου ἢ ἐξ εὐωνύμων οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι, ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται ith thata du sitan af taihsvon meinai aiththau af hleidumein nist mein du giban, alja thaimei manvith vas* und Lukas I 11 *ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου ἑστὼς ἐκ δεξιῶν τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ θυμιάματος varth than imma in siunai aggilus fraujins standands af taihsvon hunslastadis thymiamins.* Die

Präpositionen *ἐκ* und *af* weisen deutlich auf den ehemaligen Ablativ. Dasselbe gilt wohl auch von zwei anderen Beispielen: Ilias V 309 *ἔστη γνὺξ ἐριπὼν καὶ ἐρείσατο χειρὶ παχείῃ | γαίης* »sank vorwärts auf das Knie, und stemmte die nervichte Rechte | gegen die Erd'« und XI 355 *στῆ δὲ γνὺξ ἐριπὼν κτλ*·, in denen »stützte sich von der Erde aus« (Ablat.-Gen.) richtiger sein dürfte als La Roche's »lehnte sich an, stützte sich mit der Hand auf den Boden« (partit. Gen.); denn dieser Sinn wird bei *ἐρείδειν* sonst durch den Dat.-Loc. wiedergegeben. Zuletzt nenne ich Odyssee I 24 *Αἰθίοπας, τοὶ διχθὰ δεδαίαται, ἔσχατοι ἀνδρῶν | οἱ μὲν δυσομένου Ὑπερίονος οἱ δ' ἀνιόντος* »Aethiopen, die zwiefach geteilt sind, die äußersten Menschen, | gegen den Untergang der Sonne, und gegen den Aufgang« und XII 26 ... *ἵνα μή τι κακορραφίῃ ἀλεγεινῇ | ἢ ἁλὸς ἢ ἐπὶ γῆς ἀλγήσετε πῆμα παθόντες* »... damit nicht hinfort unselige Arglist | weder zu Wasser noch Land euch neuen Jammer bereite«. Im ersten Satze ist der Genetiv wieder zu fassen als »von der untergehenden Sonne aus = gegen die untergehende Sonne hin«, und soviel ich verstehe, meint Classen in den »Beobachtungen über den homerischen Sprachgebrauch« (1867) Seite 179 Anm. dasselbe mit den Worten »So ist es mir am wahrscheinlichsten, dass die Ausdrücke *δυσ. Ὑπ.* und *ἀν.* die poetisch (durch das ungewöhnliche *Ὑπ.*) ausgeschmückten Bezeichnungen der Himmelsgegenden des Westens und Ostens sind, wie sie zu allen Zeiten *(occidens, oriens, ponente, levante)* im Mittelmeere üblich waren«. Vergl. *a septentrionibus, a meridie* u. s. w. Im andern Satze hat gewiss Krüger Recht, wenn er *ἁλός* nicht vom folgenden *ἐπί* abhängig macht, sondern für sich nimmt, griech. Sprachlehre II. T. § 46, 1 An. 1 und § 68, 9 Anm.; also *ἁλός* »vom Meere aus«, so dass Ort und Ursache gleichzeitig drin ausgedrückt liegt.

Drittens folgen diejenigen Wendungen, in denen *πεδίοιο* mit mannichfaltigen Verben der Bewegung sich verbindet. Delbrück versteht diesen Genetiv Seite 54 instrumental, weil er den Raum bezeichne »über den hin oder durch den hin eine ununterbrochene Bewegung stattfindet« und auch auf

Hübschmann macht dieser Fall an der oben citirten Stelle einigen Eindruck. Wie wenig an den Instrumentalis zu denken ist, zeigt Ilias XIV 145 *εὐρὺ κονίσουσιν πεδίον* gegenüber mehrmaligem *κονίοντες πεδίοιο;* denn man darf es als sicheres Kriterium aussprechen: überall wo Genetiv und Accusativ mit einander wechseln, hat man es mit dem eigentlichen Genetiv, resp. dem partitiven, zu tun. Die beiden Constructionen verhalten sich zu einander wie Odyssee III 476 *ζεύξατ' ὑφ' ἅρματ' ἄγοντες, ἵνα πρήσσῃσιν ὁδοῖο* (»ein Stück Weges zurücklege«) und XIII 83 *ὑψόσ' ἀειρόμενοι ῥίμφα πρήσσουσι κέλευθον* (»den Pfad bis zum Ziel zurücklegen«), wobei es gleichgültig ist, dass man zufällig im Deutschen nicht »die Ebene bestäuben« und »der Ebene bestäuben« so entgegenstellen kann wie »den Weg gehen« und »des Weges gehen«. Nach dieser Weise wären alle Stellen zu verstehen, wo allenfalls auch der Accusativ der Construction nicht widerstrebte, wie Ilias II 785 *μάλα δ' ὦκα διέπρησσον πεδίοιο,* 801 *ἔρχονται πεδίοιο,* IV 244 *πολέος πεδίοιο θέουσαι,* V 597 *ἰὼν πολέος πεδίοιο* u. s. w. Denn dass an die Stelle von *ὁδός κέλευθος* bestimmtere Ausdrücke wie *πεδίον* rücken können, dafür bringt Kühner, ausführl. griech. Gramm. Bd. II Seite 257, genügend Beispiele im Accusativ. Von da breitet sich der Genetiv *πεδίοιο* auf Verben der Bewegung aus, die ein Object im Accusativ für den durchmessenen Raum nicht gestatten wie Ilias V 222 *ἐπιστάμενοι πεδίοιο | κραιπνὰ μάλ' ἔνθα καὶ ἔνθα διώκεμεν ἠδὲ φέβεσθαι,* VI 2 *πολλὰ δ' ἄρ' ἔνθα καὶ ἔνθ' ἴθυσε μάχη πεδίοιο* und 38 *ἀτυζομένω πεδίοιο.* Am kühnsten ist's, wenn *πεδίοιο* zu Verben tritt, die bereits mit Accusativ-Object versehen sind wie Ilias XIII 64 *ὅς ῥά τ' . . . | ὁρμήσῃ πεδίοιο διώκειν ὄρνεον ἄλλο*, falls *πεδίοιο* nach hinten zu beziehen ist, worüber sich streiten ließe, XXI 602 *εἷος ὁ τὸν πεδίοιο διώκετο πυροφόροιο*; XXIII 518 . . . *ὅς ῥά τ' ἄνακτα | ἕλκῃσιν πεδίοιο τιταινόμενος σὺν ὄχεσφιν.* Es leuchtet ein, dass man nirgends eine Trennung vornehmen darf, und ernstliche Schwierigkeit erhöbe sich auch nur dann, wenn mehrere Wörter solcher Freiheit genössen, so dass ein ganz eigener Genetiv-Gebrauch erwiesen

wäre. In unserem Falle ist's nur *πεδίοιο*, das, schließlich zur Formel geworden und gewohnt mit Verben der Bewegung sich zu verbinden, seine anfängliche Anwendungs-Sphäre überschritt. Für das Formelhafte spricht auch der Umstand, dass dieses so verwendete *πεδίοιο* von den 27 Stellen, in denen es vorkommt, an 17 am Ende des Verses erscheint, oder in 10 Redensarten von 18. Die Stellen sind aufgezählt von Bekker in den homerischen Blättern Bd. I Seite 210 sq. mit Berichtigung Delbrücks Seite 54 seiner Schrift, und von La Roche zu II 785 seiner Iliasausgabe, wo sich das von den Vorgängern übersprungene *ἐπεσσύμενος πεδίοιο* XIV 147 nachgetragen findet, ebenso X 344 *παρεξελθεῖν πεδίοιο*. Vereinzelt bleibt im X. Buche der Ilias V. 353 übrig: *ἑλκέμεναι νειοῖο βαθείης πηκτὸν ἄροτρον*. Mit unserem *πεδίοιο* lässt sich vergleichen, wenn bei Otfried die Substantiva *gang fart weg* eben so wie im Accusativ häufig auch im Genetiv bei Verben der Bewegung stehen; *sind* steht sogar allein im Genetiv. Das Formelhafte tritt in der Beispielsammlung von Erdmann Bd. II Seite 180 unverkennbar hervor. Kühnere Genetive verzeichnet derselbe Seite 181: *ih bin wuastwaldes stimma ruafentes* = Stimme des durch den Wüstenwald rufenden, *thes wāges er sie wīsta* = er leitete sie durch die Flut, die einigen der obigen Beispiele nahe kommen, und Grimm Seite 679: *sturmes strītes kampfes* u. s. w., allerdings mit instrumentalem Anschein, aber im Ganzen adverbialen Charakters, wie neuhd. »flugs« = *fluges* oder schweiz. »Dings geben', Dings nehmen« (= auf Borg). Formelhafte oder adverbiale Wendungen aber, in denen der lebendige Zusammenhang von Casus und Verbum sich versteinert oder gelöst hat, taugen für Bestimmung des Casusgebrauches nichts. Wenn Grimm Seite 673 instrumentale Genetive verzeichnet bei den Wörtern »laden, kleiden, füllen, werfen«, so darf man nicht übersehen, dass die Ausdrücke der Fülle und Analoges von jeher im Indogermanischen mit Genetiv und Instrumentalis sich verbanden. Vom Partic. Perf. Pass. der Wrzl. *par* abgesehen (Grdf. *parna-*) wird *complere implere saturare* im älteren Latein auch mit Genetiv verbunden, worüber Brix zu

V. 901 der Menächmi; vergl. Heautontim. 869 *istius obsaturabere* »wirst ihn satt kriegen«. Griechisch *βρύειν* mit Dativ Ilias XVII 56: *(ἔρνος) βρύει ἄνθει λευκῷ*, aber mit Genet. Soph. Oedip. Col. 16 *χῶρος βρύει δάφνης ἐλαίας ἀμπέλου; βρίθειν* lieber mit Dativ, doch Odyssee XIX 219 *ταρσοὶ τυρῶν βρῖθον.* Die homerischen Phrasen *δακρυόφιν πλῆσθεν* und *δακρυόφιν πίμπλαντο* stellen den Instrum., nicht den Gen. dar, weil *φιν* als reiner Genetiv nicht zu erweisen ist. Gotisch Mark. VIII 4 *πόθεν τούτους δυνήσεταί τις ὧδε χορτάσαι ἄρτων ἐπ' ἐρημίας hvathro thans mag hvas gasothjan hlaibam ana authidai;* aber Luk. I 53 *πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν gredagans gasothida thiuthē.* So ließen sich die Beispiele beliebig vermehren. Ich sehe also auch für das Deutsche keinen Grund, dem Genetiv etwas anderes als den Ablativ beizugesellen: Mark. XXVII 48 *λαβὼν σπόγγον πλήσας τε ὄξους, jah nam svamm fulljands aketis, prijĭmŭ gqbq i isplŭnŭ*) ozita* (Leskien's Handbuch Seite 81) passen vortrefflich zu einander. Doch möchte ich über den deutschen Genetiv nicht zu voreilig absprechen; für den griechischen haben die bisher angeführten Punkte weder einen localen noch einen instrumentalen Teil erweisen können. — Die beiden von La Roche Il. II 785 angeführten Stellen XVII 748 und XXIII 122 hat Bekker wohl absichtlich übersprungen; denn die letztere, wo *πεδίοιο* von *ἐλδόμεναι* abhängt, gehört nicht hieher und bietet nichts auffälliges; in der anderen *(πρὼν) ὑλήεις, πεδίοιο διαπρύσιον τετυχηκώς* »(ein Hügel) waldbekränzt, in die Ebene sich ganz hinunter erstreckend« verbietet das sonst nur vom Schreien verwendete *διαπρύσιον*, auf *πεδίοιο* wichtige Schlüsse zu bauen, das ebenso ausnahmsweise bei einem Ausdruck des ruhigen Befindens sich einstellt.

---

*) Während *fulljands* Partic. praes., sind die beiden slavischen Participien perfectisch. Der Besitz von Perf.-Part. des Activs und der bestimmten Adjectiv-Declination, die den Artikel nachzubilden gestattet, machen zwei wesentliche Vorzüge der slavischen Bibelübersetzung aus, während die gotische hinwieder mit den Modi besser bestellt ist und einfache Passivformen besitzt. Der Mangel des einfachen Futurs ist beiden gemein.

Viertens ließen sich die merkwürdigen Constructionen wie Ilias V 6 *λελουμένος Ὠκεανοῖο*, VI 508 und XV 265 *εἰωθὼς λούεσθαι ἐυρρεῖος ποταμοῖο*, XXI 560 *λοεσσάμενος ποταμοῖο*, Odyssee II 261 *χεῖρας νιψάμενος πολιῆς ἁλός* local oder instrumental, weil auch der Dativ mit dem Genetiv wechselt Il. XVI 229 . . . *ἔπειτα δ' ἔνιψ' ὕδατος καλῇσι ῥοῇσι*, 669 . . . *λοῦσον ποταμοῖο ῥοῇσι | χρῖσόν τ' ἀμβροσίῃ*, 679 *λοῦσεν π. ῥ. | χρῖσέν τ' ἀ.*, nach Delbrück Seite 32 verstehen. Den richtigen Standpunkt scheint aber Bernhardy in der wissenschaftl. Syntax der griech. Spr. (1829) Seite 167 sq. eingenommen zu haben, der diese Redeweisen mit andern zusammenstellt, welche ein »Erfüllen mit einem Quantum« ausdrücken: *κρητῆρας ἐπεστέψαντο ποτοῖο* statt des möglichen Dativs (Instrum.); *πρῆσαι (ἐμπρῆσαι) πυρός* neben *πυρί* (La Roche zu Ilias II 415 und IX 242), von denen das erstere das Ueberströmen mit Feuer, das andere das bloße Verbrennen mit Feuer bezeichnet; *τέρπεσθαι* »sich ersättigen« *ἐδητύος ἠδὲ ποτῆτος, δόρποιο, ὕπνου, εὐνῆς*, und »sich ergötzen« *φόρμιγγι, μύθοισι, αὐδῇ, δαιτί*, wie schon skrt. *tarp* mit Genetiv, Instrum. und Locativ sich verbindet, von denen die beiden letzten im griech. Dativ zusammenfallen; *θέρεσθαι πυρὸς δηίοιο* Ilias VI 331 und XI 667 »im Feuer aufgehen«; aber Odyssee XVII 23 *αὐτίκ' ἐπεί κε πυρὸς θερέω ἀλέη τε γένηται* wird heißen »vom Feuer her« = »am Feuer«, weil der Begriff der Fülle hier weit abliegt, als Abl.; eben so wohl auch Odyssee III 408 *ἀποστίλβοντες ἀλείφατος* »vom Salböl her glänzend« (Ameis). Ja das vereinzelte *αὐτὰρ ὁ ἐκ ποταμοῦ χρόα νίζετο δῖος Ὀδυσσεὺς | ἅλμην* (od. VI 224) neben X 361 *λό' ἐκ τρίποδος μεγάλοιο* deutet darauf hin, dass vielleicht auch der eine und andere Genetiv bei Waschen vom Sänger ablativisch gefasst wurde, z. B. gleich V 6 »gebadet vom Ocean her« = eben von ihm aufsteigend. Im Ganzen aber hat man den reinen Genetiv vor sich, wie er Ausdrücken der Fülle eigen ist und statt des Loc. oder Instr. dann eintritt, wenn nicht sowohl Ort und Mittel, als eine überschwemmende Masse hervorgehoben werden muss. Auch der Prosa ist solcher Wechsel nicht fremd; *μεθύσκεσθαι* und *ῥεῖν* er-

lauben neben dem Dativ auch den Genetiv, den Krüger gr. Gr. I T. § 47, 16 Anm. 8 treffend »material« nennt, weil er nicht das »Womit« und Mittel, sondern nur das »Worin« und den Stoff enthält; ein gutes Beispiel gibt Bernhardy S. 168 Anm. aus Arrian Exped. V 9, 4 *οἱ ποταμοὶ πάντες οἱ Ἰνδικοὶ πολλοῦ τε ὕδατος καὶ θολεροῦ ἔρρεον καὶ ὀξέος τοῦ ῥεύματος*, wobei *πολλοῦ* zur Wahl des stofflichen Genetivs verleitete. Diese Ansicht wird insbesondere durch das Zend bestätigt, das »Waschen« nicht selten ebenfalls mit Genetiv verbindet nach Hübschmann S. 277; z. B. in »sie sollen den Körper waschen *gêus maēçmana nōiṭ āpō* mit Kuhurin, nicht mit Wasser« steht Instrumentalis (*maēçmana* von Wrzl. *migh)* neben dem Genetiv (*āpō* = sskrt. *apás)* und in »einmal (*hakereṭ* = sskrt. *sakṛt)* sollen sie es waschen (*fra-çnādhajen* von *çnā-d)* mit dem Urin einer Kuh (wie eben), einmal mit Erde (*zemō* Genet. von *zem)* behandeln (*uzdāthajen),* einmal mit Wasser (*āpō)* waschen«. Dass *āpō* Accus. Plur. sei, was der Form nach möglich wäre und für unsern Fall von Justi angegeben wird *s. v. ap,* leuchtet nicht sonderlich ein; *zemo* kann derselbe Gelehrte, weil er *uzdāthajen* mit »sie sollen aufheben« übersetzt, natürlich nur als Gen.-Abl. fassen; dagegen betrachtet er (*s. v. zem) zemō* verbunden mit *fra-davata* »er reinige sich« als Genetiv, setzt aber bei: »kann auch plur. Acc. sein«.

Fünftens kommt als der wichtigste Haltpunkt der Ansicht, der griech. Genetiv sei mit Locativ versetzt, der Genet. absol. zur Sprache. Delbrück hebt Seite 42 den bemerkenswerten Unterschied hervor, dass der absolute Locativ im Rigveda, wenngleich nicht gar zu häufig, doch unzweifelhaft sich finde, der absolute Genetiv tauche erst in der nachvedischen Litteratur auf. Besäße nun das Griechische bloß einen absoluten Genetiv, könnte man ihn am Ende schon als Vertreter des Loc. auffassen; allein es existirt ihm zur Seite auch ein absoluter Dativ (= Locativ), der es verwehrt, den Genetiv local zu verstehen; wenigstens ist es nicht wahrscheinlich, dass derselbe Casus, Locativ, in derselben,

absoluten, Construction sich zwiefach, in Gen. und Dat., gespalten habe. Auf diesen absoluten Dativ hat auch Classen in den Beobacht. über den homer. Gebr. S. 155 sq. hingewiesen und hübsch hat ihn Bernhardy in der wissenschaftl. Syntax der gr. Spr. Seite 81 sq. erwähnt.

Alle mit *ἀέκοντι ἀσμένῳ βουλομένῳ ἡδομένῳ ἐλπομένῳ ἐελδομένῳ ὀδυρομένῳ* u. s. w. gebildeten Dativconstructionen sind nicht absoluter Art, weil das Subject des Particips stets als Dativ zum Hauptsatz gehört. Ilias VII 4—7 *ὡς δὲ θεὸς ναύτῃσιν ἐελδομένοισιν ἔδωκεν | οὖρον, ἐπεί κε κάμωσιν ἐυξέστῃς ἐλάτῃσιν | πόντον ἐλαύνοντες, καμάτῳ δ' ὑπὸ γυῖα λέλυνται, | ὥς ἄρα τὼ Τρώεσσιν ἐελδομένοισι φανήτην* ist das erste *ἐελδ.* eigentlicher Dativ, der mit *ναύτῃσιν* zu *ἔδωκεν* gehört; das zweite *ἐελδ.* erscheint freier, aber immerhin Dativ deshalb, weil nur so als Object von *ἐέλδεσθαι* das *φανῆναι* angedeutet wird: »erschienen den Troern als sie ersehnenden«; der Gen. absol. *Τρώων ἐλδομένων* würde den Zusammenhang von *ἐέλδεσθαι* und *φανῆναι* derartig lockern, dass der Gegenstand der Sehnsucht undeutlich wäre. Eben so liegt im Dativ von *ἐελδομένῳ δέ μοι ἦλθον* sc. *ἱστὸς καὶ τρόπις* Odyssee XII 438 wieder, dass der Hauptsatz den Grund für das Particip abgibt, was mit *ἐϝελδομένου δέ μου* zweifelhaft sein könnte. Um die abhängige Natur dieser Constructionen zu erweisen, braucht man nur Od. V 394 *ὡς δ' ὅταν ἀσπάσιος βίοτος παίδεσσι φανήῃ | πατρὸς, ὃς κτλ.* statt *ἀσπάσιος*, das den Gegenstand bezeichnet, der *βούλεσθαι ἥδεσθαι ἐέλδεσθαι* hervorruft, somit die Empfindung nur von anderer Seite darstellt, den Dativ eben dieser Verben einzusetzen: *ὡς δ' ὅταν ἡδομένοις βίοτος παίδεσσι φανήῃ* und man muss zugeben, dass die Art des Dativs sich dadurch nicht geändert hat. *ἐμοὶ δέ κεν ἀσμένῳ εἴη* Ilias XIV 108 und ähnliche Redensarten der Prosa, meist mit *εἶναι* und *γίγνεσθαι*, enthalten noch viel weniger einen absoluten Dativ. Aehnlich bietet Cäsar bell. Gall. III 19 *Sabinus suos hortatus cupientibus signum dat,* wo *suis* als Dativ hinzuzudenken ist; aber III 24 fin. *Cohortatus suos omnibus cupienti-*

bus ad hostium castra contendit enthält einen gewöhnlichen absoluten Abl.

Von diesen Beispielen geschieden sind jene, in denen das Particip keineswegs den Inhalt des Hauptverbums als Ursache voraussetzt, ein sachlicher Zusammenhang beider gar nicht besteht, und dies sind die Nachfolger der alten absoluten Locative. Man halte Il. VIII 487 *Τρωσὶν μέν ῥ' ἀέκουσιν ἔδυ φάος, αὐτὰρ Ἀχαιοῖς | ἀσπασίη τρίλλιστος ἐπήλυθε νὺξ ἐρεβεννή*, was zur eben besprochenen Gruppe gehört, weil der Untergang der Sonne den Grund für den Unwillen der Tr. bildet — *ἀσπασίη* ließe sich mit *ἡδομένοις* vertauschen, um dem *ἀέκουσιν* genauer zu entsprechen, ohne dass die Natur des Dativs eine andere würde — neben den äußerlich gleichen Vers Il. XXIII 154 *καί νύ κ' ὀδυρομένοισιν ἔδυ φάος ἠελίοιο* und man wird bald den gewaltigen Unterschied wahrnehmen; denn der Sinn ist nicht »denen wäre zu ihrer Trauer die Sonne untergegangen, die hätten den Untergang der Sonne betrauert«, sondern die Worte besagen »die hätten bis zum Untergang der Sonne getrauert, bei ihrem Trauern hätte die Sonne untergehen können« und wären wörtlich ins Sanskrit etwa so zu übertragen: *tešu çocamānešu sūrjo 'stam̃ gacchet.* Im selben XXIII. Buche V. 109 *μυρομένοισι δὲ τοῖσι φάνη ῥοδοδάκτυλος ἠώς* = *rudatsu tešu vjabhād rucirāñgulir ušāh̃.* Das schwache subjective Band, das noch Particip und Hauptverb verbindet, ist durch die Vermengung von Locativ und Dativ erst nachträglich für das Sprachgefühl entstanden und wird ein dünner Faden, wenn es nicht überhaupt zerreißt, in Sätzen wie Od. IX 149 *κελσάσῃσι δὲ νηυσὶ καθείλομεν ἱστία πάντα;* einen »sinnlich belebten Dativ in unmittelbarer Beteiligung der Schiffe« anzunehmen rechne ich unter jene ästhetisch-grammatischen Feinschmeckereien, die teils moderner Sentimalität teils der Abneigung entspringen, vom hergebrachten Dativbegriffe abzuweichen; wie viel einfacher, den alten absoluten Locativ zu erkennen! Gar deutliches bietet Herodot, wie sich denn diese Construction fast nur bei den Joniern erhalten hat: VI 21 *ποιήσαντι Φρυνίχῳ δρᾶμα Μιλήτου ἅλωσιν καὶ δι-*

δάξαντι ἐς δάκρυά τε ἔπεσε τὸ θέητρον, VII 37 *ὡρμημένῳ δέ οἱ ὁ ἥλιος ἐκλιπὼν τὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἕδρην ἀφανὴς ἦν*, I 78 *ταῦτα ἐπιλεγομένῳ Κροίσῳ τὸ προάστειον πᾶν ὀφίων ἐνεπλήσθη* u. s. w. Subjective Bezüge und damit wahre Dative zu entdecken wäre verlorne Mühe. Eine Mischung mit den obigen Partic. conjuncta des Dativs ist da eingetreten, wo das Subject des Particips von ihm getrennt und dem Hauptverb genähert ist, wie Ilias II 295: *ἡμῖν δ' εἴνατός ἐστι περιτροπέων ἐνιαυτὸς | ἐνθάδε μιμνόντεσσι* (= *asmāsv āsīnešv atra navamo 'sti parivartamāno**) *vatsaraḣ)*, was dativisch schillert. Beispiele wie Od. XII 311 *κλαιόντεσσι δὲ τοῖσιν ἐπήλυθε νήδυμος ὕπνος* sind natürlich mit dem gewöhnlichen objectiven Dativ gebildet, der als Subject erscheint in *te rorudjamānā nandana-svapna-vaçam agaman.*

Um meine Ansicht kurz zu sagen: der absolute Locativ ging auf griechischen Boden über und erscheint noch als solcher in den eben vorgeführten Beispielen. Weil aber Dativ und Locativ in einen Casus zusammenflossen, vermengten sich diese absoluten Constructionen mit den abhängigen Dativ-Participien, zumal letztere ebenfalls mehr oder weniger frei auftreten konnten, verinnerlichten und subjectivirten sich und wurden so zum Ausdruck äußerer objectiver Umstände immer ungeschickter. So rückte denn der Genetiv an die Stelle des absoluten Locativs; denn als Casus der Verbindung im weitesten Sinne war er zum Ausdrucke von Zeit und Art und Weise besonders befähigt und von den ältesten Zeiten her in absoluten Wendungen üblich, ist auch schon bei Homer zahlreich genug vorhanden. Wenn er den absoluten Locativ verdrängte, so erweiterte sich sein Begriff nicht, sondern erschien bloß eine Seite seiner Anwendung häufiger, und nichts verbietet zu denken, dass anfänglich der Gen. absol. unabhängig neben dem Loc. verwendet wurde, bis der subjective Anschein des letzteren dem ersteren das

---

*) Besser vielleicht mit Beiordnung *navamo vatsaraḣ parivartate, āsmaha atra vṛthā* nach Sāvitrī IV 26 *saṁvatsaraḣ kiṅcid uno, na niškrāntāham āçramāt* und Rāmāj. I 47, 13 *daça varšāṇj avaçešāṇi, draštāsi bhrātaraṁ tataḣ* (Gorresio).

Uebergewicht verschaffte. War zu dieser Zeit, wie wahrscheinlich, die Verschmelzung von Gen. und Abl. noch nicht vollzogen, so existirte nur ein Gen. resp. Loc. absol., eben so wie im Lateinischen vor der Vereinigung des Abl. Loc. Instr. nur ein Loc. absol., weil im Sanskrit der Satz *jubente eo feci* nicht durch *tasmāc**) *chāsataçcakara* oder durch *tena çāsatā cakara*, sondern nur durch *tasmiñc chāsati* oder *tasja çāsataç cakara* wiedergegeben würde; der Ablat. oder Instrum. erfordert Substantive: *tasja çāsanāc (nijogāc), çāsanena (nijogena) cakara.* Mit dem Aufkommen jener synkretistischen Casus erweiterte sich natürlich auch die Anwendungssphäre der absoluten Constructionen; begründender, concessiver, bedingender Sinn mischte sich dem zeitlichen und Art-bestimmenden bei und erhob sie zu Mitteln stylistischer Verfeinerung; nie aber gab es, glaube ich, einen formell unterschiedenen absoluten Ablativ oder Instrumentalis. Siehe Hübschmann S. 113 Anm. und Classen S. 183 unt.

Ist nun der Gen. absol. des Griechischen von jeher nur Genetiv gewesen, wie stellt er sich zum nachvedischen Gen. absol. des Sanskrit? Einen Vereinigungs-Punkt muss es geben, weil die übereinstimmende Verwendung zweier Casus, Gen. und Loc., nicht wohl dem Zufall entspringen kann, und zwar finde ich denselben in den Zeit-Genetiven, deren indogermanisches Alter niemand anzweifelt: ved. *ahnas* »Tags« *(ahan-), ušasas* »Morgens«, *vastos* »Tags«, *aktos* und *kšapas* »Nachts«, zend. Genetive der Zeit bei Hübschmann S. 279 unt., got. *nahts dagis gistradagis,* aber *vintrau* (dat.-loc.), althd. bei Erdmann II S. 182, und neuhd. »Nachts Tags Morgens Abends u. s. w.«, griech. hom. *ἠοῦς νυκτός* (nur Od. XIII 278) *θέρευς ὀπώρης χείματος,* lat. vielleicht *nox* in Ennius Annalen 412 *sī lucī sī nox sī mox sī jam data sit frux* aus *noctis* nach Bergk »Auslaut. *d* im alten Latein« (1870) Seite 78, slav. *vĭcera* adv. Gen. »gestern« (vergl. *vecerŭ* »Abend«), Genes. XIX 33—35 *toję nošti* (Gen. fem.)

---

*) Ohne phonetische Veränderungen *tasmāt çāsatas, tasmin çāsati* was gestattet ist, *tasja çāsatas, çāsanāt (nijogāt).*

»in dieser Nacht« im Wechsel mit *vŭ nošti onoj* (loc.) und *vu tq noštĭ* (Accus.) einer ältern russ. Uebersetzung, überall abgelöst vom Instrumentalis oder dessen Stellvertretern. Diese Genetive nehmen im Sanskrit überhand, so dass im Epos *kasjacit (mahatah cirasja) kālasja* mit älterem *kenacit (mahatā cirena) kālena* »nach einiger (großer langer) Zeit« ohne ersichtlichen Unterschied wechselt. Auch im Griechischen erscheint später zum Teil wohl zufällig *ἡμέρας μηνὸς ἐνιαυτοῦ* mit verschiedenen Nebenbestimmungen, *τῆς αὐτῆς νυκτός, τοῦ λοιποῦ* »in Zukunft«, *τῆς πάροιθεν εὐφρόνης* Aeschyl. Pers. 180, vergl. »vorigen Tags, letzter (nächster) Tage« u. s. w. Von da geht der Gen. auf Begriffe über, die den zeitlichen möglichst nahe stehen: *νηνεμίης* Ilias V 523, *αἰθρίης* Herodot VII 37 u. s. w, vergl. die Anm. der Herausgeber. Selbstverständlich konnten auch participiale Bestimmungen hinzutreten, wie Mark. XVI 1 *invisandins sabbate dagis, ἐπιγιγνομένου τοῦ σαββάτου* (unser Text hat *διαγενομένου*), worüber Grimm Seite 896, das einzige Beispiel eines absoluten Genetivs statt Dat. (= Loc.) im Gotischen, so dass wie im Sanskrit und Griech. auch hier ein jüngerer absoluter Genetiv neben Locativ zu bestehen scheint. So im Griechischen: *περιπλομένων (περιτελλομένων) ἐνιαυτῶν* *), *περιπλομένου δ' ἐνιαυτοῦ, περιτελλομένου ἔτεος; μηνῶν φθινόντων, τοῦ μὲν φθίνοντος μηνὸς τοῦ δ' ἱσταμένοιο, ἔαρος νέου ἱσταμένοιο; ἐπειγομένων ἀνέμων, Βορέαο πεσόντος* u. s. w. Wenn diese Phrasen fast nur von der Odyssee geboten werden, wird der Grund im Inhalte, nicht in Sprachveränderung, zu suchen sein; das wird nicht hindern, dieselben als älteste absolute Genetive zu betrachten, als Vorbilder eines ausgedehnteren Gebrauches. Weil nämlich mannichfache Wendungen des älteren Loc. absol. schon bestanden, der gemeinsame Gebrauch beider Casus für Zeitbestimmungen sie noch mehr einander näherte, so erweiterte sich der absolute Gen., von der eben besagten Grundlage aus, am Beispiel des Loca-

---

*) *περιτελλομέναις ὥραις* als Loc. absol. offenbar ohne jeden Unterschied Oedip. Rex 156, mit den Bemerkungen der Herausgeber.

tivs zu seinem späteren Umfange, indem der Loc. absol. selbst, nachdem er durch die Verschmelzung von Loc. und Dat. eine zu subjective Färbung angenommen, die Bezeichnung äußerer Umstände nach und nach dem jüngeren Bruder überließ. So hat man sich doch wohl auch die Entstehung des sanskritischen Gen. absol. vorzustellen; weil hier aber der Dat. zwischen Gen. und Loc. sich teilte, übrigens das subjective Moment des Finalen meist für sich behielt (über die Dative auf *āja* der nachved. Litteratur siehe Art. V), konnte der Locativ neben dem Genetiv in der absoluten Construction ganz gut fortbestehen.

Von Zeitbestimmungen aus muss auch der absol. Loc. selbst erwachsen sein. Unmöglich kann es Constructionen wie *gatešu loka-pālešu* »als die Welthüter sich entfernt hatten« (zu Anfang von Ardschuna's Reise zu Indra's Himmel) gleich im Anfang gegeben haben, sondern, wie Delbrück Seite 42 ausführt, trat ein Particip zu Substantiven hinzu, die schon allein eine Zeitbestimmung enthielten wie *kālē = in tempore, adhvare* »beim Opfer«, *kālē prāptē = opportunitate oblata, adhvare prajati* »beim vor sich gehenden Opfer«. Erst wie eine schöne Masse solcher Verbindungen dem Sprachgefühl als besondere Construction sich darstellte, konnte das formale Hauptgewicht vom Nomen auf das Particip übergleiten und dieses mit Substantiven diese Construction eingehen, welche wie *lokapālešu* für sich keine Zeitbestimmung ausmachten. —

Die absoluten Constructionen des Zend seien hier noch am Schlusse erwähnt, weil sie sich weniger zur Vergleichung eignen. Ein deutlicher absoluter Genetiv scheint nicht vorzukommen; was Hübschmann S. 280 gesammelt hat, nennt er nur Ansätze eines solchen, weil der Genetiv entweder qualitativ auf ein Nomen bezogen oder von Präpositionen abhängig gemacht werden kann. Seite 237 ist von einem »Ablativus absolutus« mit vorausgehendem *paiti* (= sskrt. *prati*) die Rede, der ziemlich zahlreich belegt ist und einigermaßen an den gotischen Dat. absol. mit *at* erinnert. Ich bin außer Stande, durch Vergleichung Licht auf diese Eigentümlichkeit zu werfen. Von einem Loc. absol. berichtet

Hübschmann weder S. 244 sqq. unter diesem Casus, noch an einer anderen Stelle seines Buches. —

Das Resultat dieses dritten Artikels lautet: Was man vom griechischen Genetiv als Locativ ansehen könnte, enthüllt sich entweder als reinen Genetiv sogen. partitiver no. 1, oder als ablativischen Genetiv mit Vertauschung von »Wo« und »Woher« no. 2; was wie Instrumentalis aussieht, als reinen Genetiv, der, auf ein Wort beschränkt und formelhaft, weit über seine Sphäre hinausgriff no. 3; wobei man zwischen Instrumentalis und Locativ schwanken könnte, als reinen Genetiv wie nach Ausdrücken der Fülle no. 4; der Gen. absol. endlich tritt allerdings in die Fußtapfen des Loc. absol., hat sich aber schon früh neben diesem entwickelt und war von jeher zu absolutem Gebrauche geneigt. —

IV.

Allgemein wird angenommen, dass im deutschen Dativ neben Dativ Instrum. und Locativ noch ein Stück Ablativ stecke. Auch hier ist daran zu erinnern, dass nur die stärksten Gründe zur Annahme bewegen sollten, von einem Casus, der bereits in einem andern aufgegangen wie der Ablativ im Genetiv, seien einzelne Fragmente anderswohin verschlagen worden. In dem sonst gleich zusammengesetzten Dativ des Griechischen hat noch niemand Reste eines vierten Casus erkannt; ein vierfältiger griechischer Genetiv hat sich so eben als illusorisch erwiesen — kein günstiges Präjudiz für den deutschen Dativ und die Vierheit seiner Elemente. Prüfen wir die von Grimm Seite 714 sq. und von Delbrück Seite 74 und von Erdmann II 244—247 zusammengestellten Erscheinungen, die einen ablativischen Bestandteil des deutschen Dativs rechtfertigen könnten.

Erstens steht der Dativ der Sache resp. Instrum. bei mehreren Verben, die ein Abtrennen Berauben u. s. w. bezeichnen, wo der Ablativ resp. Genetiv sich natürlicher ausnähme; so aglsächs. *be-daelan* »entreißen entblößen«, *beniman* »berauben«, *be-neótan* »berauben«, *be-leósan* »beraubt werden, berauben«; got. *andvasjan* (*andvasidedun ina thizai*

purpurai ἐξέδυσαν αὐτὸν τὴν πορφύραν Mark. XV 20), *andhamon (andhamonds sik leika* Coloss. II 15 = ἀπεκδυσάμενος τὴν σάρκα, *postquam carnem exuit)*; altsächs. *biniotan* »entziehen, berauben«, *bi-lōsian* »loslösen, trennen« mit Instrum. und Gen. der Sache, *bi-niman* »entziehen« mit Instrum. und Gen. der Sache und anderes Aehnliche, was man bei Grimm S. 639 sq.; 715, 3 und in Pipers Programm »Ueber den Gebrauch des Dativs im Ulfilas Heliand und Otfrid« (1874) S. XXVI und XXIX und in Mollers Schrift »Ueber den Instrumentalis im Heliand« (1874) S. 9 nachsehen möge. Allein schon der Umstand, dass die altsächsischen Verba neben dem Instrumentalis *(lību hōbdu ferhu)* auch den Genetiv annehmen, macht die Annahme, jener sei Nachfolger des Ablativs, unmöglich, weil der Ablativ gesetzmässig bereits im Genetiv sich darstellt; siehe Moller Seite 14 sq. Wie sollte derselbe Ablativ im selben Dialekt in denselben Redensarten sich doppelt spalten? Hat ja doch Delbrück aus dem Veda mit *vi* zusammengesetzte Verben hervorgehoben, die den Instrumentalis ebenfalls gestatten (S. 70 sq.). Auch das epische Sanskrit bietet Sätze wie *prāṇāir vjajoǵajat* = *vitā (eum) sejunxit* (Rāmāj. I 33, 17 Gorresio) und ganz dasselbe belegt Hübschmann vom Zend S. 264, wo *vi-mru* »einem etwas absprechen« mit dem Instrumentalis der Person construirt ist. Die anfänglich befremdende Erscheinung eines der Trennung dienenden Sociativs oder Comitativs — denn das ist der spätere Instrumentalis in seiner ursprünglichen Bedeutung cf. »mit« und »Mittel« — hat Delbrück so treffend erklärt, dass ich nichts besseres tun kann als seine eigenen Worte ausschreiben. »Der Begriff der Trennung ist zwar logisch der Gegensatz von zusammen sein, liegt ihm aber gerade deshalb psychologisch sehr nahe. Wenn zwei Vorstellungen auch nur das mit einander gemein haben, dass sie Gegensätze sind, so reproducirt jede leicht die andere. So kann es geschehen, dass diejenige Form, welche bestimmt ist, den Begriff zusammensein aufzunehmen (Instr.), auch den gegenteiligen bei sich beherbergt.« Die Zusammengehörigkeit conträrer Gegensätze tritt in Wendungen wie »mit einem

auseinander sein«, *dissentire cum aliquo* und *ab aliquo,* woran Hübschmann erinnert, deutlich hervor; das gegensätzliche Verhalten zweier Personen, das sie eben wieder einigt, unterschieden vom bloßen Ignoriren und Nichtswissenwollen *(ab),* veranlasst zur Wahl von *cum.* Dieses gegensätzliche »mit« unterscheidet der Franzose fein durch *d'avec: distinguer l'ami d'avec le flatteur, séparer l'or d'avec l'argent; séparer la chair d'avec les os* »das Fleich von den Knochen lösen« u. s. w. eigentl. »von mit« = »aus dem Zusammenhange mit etwas«. Seine genaue Parallele bietet sich im zend. altpers. *hacā,* welches dort meistens, hier immer dem Ablativ vorgesetzt wird und dessen Identität mit sskrt. *sacā* »dabei« keinem Zweifel unterliegt, dann im slav. *sŭ,* welches mit Instrum. »mit«, mit Gen. (= Ablat.) »von herab« bedeutet *(sŭ nebesemĭ* mit dem Himmel, *sŭ nebese de coelo)**). Aehnlich jener französischen Construction von *distinguer* wird das gleichbedeutende sanskrit. *vi-vic* und *vi-çiš* mit Instrum. und Ablat. verbunden, worüber das Petersburger W.-B. Auskunft erteilt. Ja was hätte es am Ende auf sich, die Gemeinschaft dem Ablativ zugeteilt zu sehen, wie seither die Trennung dem Instrumentalis? Wenigstens führt Hübschmann Seite 240 zwei Zendbeispiele an, in denen auf *maṭ* und *hadha,* beide »mit«, wie sonst der Instrum., der Ablativ folgt, freilich deswegen doch sonderbar, weil zwar die Trennung die Vorstellung des Zusammens notwendig hervorruft, daher auch die einschlägigen Ausdrücke den Instrumentalis nach sich ziehen, aber nicht umgekehrt an das Zusammen der Gedanke der Trennung sich zu hängen braucht. Möglich wäre und ist sogar wahrscheinlich, dass der Ablativ, selten für sich gebraucht und altersschwach, die Energie seiner Bedeutung allmählich einbüßte und zum Instrumentalis keinen lebhaften Gegensatz mehr bildete. — Um zum deutschen Instrumentalis zurück-

---

*) Vergl. den ungar. Ausdruck *nélkül* »ohne«, alt *nálkül,* aus *nál* »mit« und *kül* »draußen«; wie »mit mir« *nálam* und *nálamnál* heißt, so »ohne mich« *nálam nélkül,* »ohne dich« *nálad nélkül* u. s. w., so dass im »ohne« das »mit« zweimal steckt.

zukehren, der nach alle dem eben so wenig in obiger Verwendung einem Ablativ nachfolgte, als *prāṇāir* ein *prāṇebhjas* (Abl.) vor sich zu haben braucht, könnte man immerhin den Umstand geltend machen, dass diesen trennenden Instrumentalis nie die Präposition »mit« begleitet, die doch dem sociativen sehr gern sich zur Seite stellt; also altsächs. *mid is folcu* »mit seinem Volke«, aber stets *lību biniman*, siehe Mollers Abhandlung Seite 9. Aber solche Verbindungen habe ich so eben in Uebereinstimmung mit Delbrück als Folge mechanischer Association der Gegensätze gefasst, die meist zum reellen Unsinne (»mit Leben berauben«) führt, nur hie und da ein tatsächliches Verhältnis wiedergibt, wie man beim Unterscheiden von notwendig eine Vergleichung mit anstellt. Wie könnte man nun den Unsinn des *lību biniman* durch Beifügen von *mid* sich zum Bewusstsein bringen, während die ganze Construction unbewusste Mechanik zur Voraussetzung hat? Im Gegenteil ist's charakteristisch, dass, im Altsächsischen wenigstens, diese Construction nur an einer kleinen Zahl formelhafter Redensarten, alle der obigen ähnlich, haften bleibt; siehe Erdmann S. 241. — Ich habe so eben von Sprach-Unsinn geredet. Ist's denn mit sskrt. *vi-juǵ* und lat. *sē-jungere* besser bestellt? Natürlich dem *sam-juǵ* und *con-jungere* wurden die Composita mit *vi* und *se* entgegengestellt, während der Begriff der Wurzel verblasste, ähnlich wie man von Kindern nicht nur zum Auf- sondern auch zum Ab-Kleben der Briefmarken aufgefordert wird. Die Natur des conträren Gegensatzes bewirkt hier ebenso widersprechende Zusammensetzungen, als dort Wortfügungen und hat jedenfalls viel dazu beigetragen, dass der Römer in seinem Ablativ den eigentlichen Ablativ, nach den Ausdrücken des Beraubens, Entbehrens u. s. w., mit dem instrumentalen Ablativ, nach den Ausdrücken des Erfüllens, Ueberfließens u. s. w., in eine Kategorie zusammenfasste, dass der Grieche den ablativischen Genetiv und den reinen Genetiv zusammenwarf, und die beiden heterogenen Bestandteile zu einem gleichförmigen Ganzen zusammenflossen. Ganz so verbinden Dichter *distare discrepare differre* zuweilen mit Dativ, weil deren

Gegensätze *similis aequus* u. s. w. diesen Casus fordern, oder wird *alienus* wegen *peritus proprius* auch mit Genetiv, wegen *amicus familiaris* auch mit Dativ construirt. So wäre denn allerdings nicht unmöglich, dass der Ablativ nach *sine* Stellvertreter eines Instrumentalis wäre, *cum* zu lieb, obwohl sich das schwerlich erweisen lässt; denn sskrt. *vinā* mit Accus. und Instr. genügt natürlich nicht.

Nun gar die mit *int* und *ir* zusammengesetzten Verba des Ahd., welche »entfliehen, entgehen, entweichen, entreißen« bedeuten und jetzt noch einen Dativ zu sich nehmen, während »erretten« nur noch »aus, von« gestattet, dann got. *biniman* ahd. *bineman* und *biwerien* (*fīanton* »vor den Feinden verteidigen« Erdmann II Seite 217, 244 sq.), endlich Composita mit *af* wie got. *afstandan afniman* (*afstandand sumai galaubeinai ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως* I Timoth. 4, 1, *afnimada imma ἀρθήσεται ὑπ' αὐτοῦ* Mark. IV. 25) und was ähnliches aus der fleißigen Sammlung Pipers ausgezogen werden kann, beweisen für einen ablativischen Teil des deutschen Dativs, mögen auch Präpositionen der Trennung wie got. *af fram us* ahd. *fon* damit wechseln, nicht das Geringste. Heißt es denn nicht auch im Lateinischen, dessen Dativ niemand der Mischung beschuldigt, *eripere alicui spem, extorquere alicui sicam,* daneben anschaulicher *eripere ensem e vagina, extorquere sicam e manibus,* auch *eripere frumentum ab aratoribus, ereptis ab eo duabus legionibus* (Cäs. bell. civ. I 2 § 3)? Man müsste auch in *τοῖς* von *αὐτὰρ ὃ τοῖσιν ἀφείλετο νόστιμον ἦμαρ* einen Nachfolger des Ablativs sehen und so in hundert Fällen. Aber überall ist in diesen Beispielen der Dativ zum farblosen entferntern Object verblasst, so dass er nichts weiter als die Beteiligung an der Handlung im allgemeinen bezeichnet, was namentlich bei Personen verständlich ist. So blieben zum Beweise nur noch die wenigen Dative von Sachen, auf die Erdmann in der Tat ein besonderes Gewicht legt: *intfliahan themo gotes urdeile, wio sie ingangīn themo egislīchen falle* u. s. w., für die der Begriff der »Beteiligung« weniger passt. Auch hiebei berufe ich mich auf's Lateinische, das wenigstens dichterisch und spätprosaisch ein *fratrem si quis*

modus eripe morti (Aeneis XII 157), *dextrae mucronem extorquet* (ebenda 357) und anderes ohne Anstand sich erlauben darf.

Aus dem Gotischen ließe sich noch mehreres anführen: *skaidan, ga-lausjan, bi-leithan* (verlassen), entweder zum Teil oder gewöhnlich mit Dativ; allein der got. Dativ bietet noch so viel Eigentümliches, wie wenn die Ausdrücke des Vernichtens mit besonderer Vorliebe diesen Casus wählen *(fra-us-quistjan-quiman)*, dass man eine Beleuchtung desselben im Ganzen und Großen abwarten muss, die durch bloße Zusammenstellungen und Citate nicht ersetzt werden kann, bevor man das Einzelne als Beweise für specielle Zwecke benutzt. Wichtig scheint mir die von Grimm Seite 706 Anm. gegebene Hinweisung auf den weiten Umfang des Dativs im Spanischen; siehe auch Erdmann Seite 196.

Zweitens lasse ich die bei Grimm Seite 714 2) angegebenen Fälle folgen, in denen der Instrumentalis, gleich dem lat. Abl., Verhältnisse zu bezeichnen hatte, die später mit der Präposition »von« ausgedrückt werden. »Hieher gehört zuvörderst das erzeugt und geboren werden. . . . Wie das lat. *natus editus ortus satus* den bloßen Abl. bei sich hat, findet altnord. der bloße Dat. statt«, worauf Umschreibungen mit *fon* aus Tatian und Otfrid folgen. Dass Ablativ oder Instrum. hier gleich gut am Platze sei, bemerkt auch Delbrück Seite 74. Was wäre gegen »durch eine, einen geboren, gezeugt werden« einzuwenden? Allerdings ist der Ablativ und dessen Substitute im Lat., Griech. und Sanskrit das Gewöhnlichste; indessen verschmäht das letztere, um die Abstammung von der Mutter zu bezeichnen, selbst den Locativ nicht: Rāmāj. I 35, 10 *kuçanābho 'tha rāǵaršiḣ kanjā-çatam anuttamaṁ* | *ǵanajāmāsa durdharšo ghṛtācjām* (Loc. von *ghṛtācī*) *raghunandana* »aber der königliche Weise Ku. erzeugte drauf hundert unvergleichliche Mädchen, der Unbesiegliche, von der Gh., o Raghusprosse«; 37, 16 *tasjāṁ* (Loc.) *gāṅgejam (= gaṅgā ijam) abhavaǵ ǵješṭhā himavataḣ sutā* »von der stammte diese Gangā als älteste Tochter Himavats her«; 38, 96 *apatjaṁ svešu dārešu jūjam notpādajišjatha*

(= na utp.) »keine Nachkommenschaft sollt ihr von euren Gattinnen zeugen«; 56, 3 *jonideçācca* (Abl. = *deçāt*) *javanāḥ çakṛddeçācchakās tathā* | *romakūpešu* (Loc. plur.) *mlecchās tu tušārāḥ sakirātakāḥ* (sc. *ǵātās* aus dem vorhergehenden Sloka) »Aus der Gegend der Geschlechtsteile (stammen) die Griechen, aus der Aftergegend die Skythen, aus den Haarporen die Barbaren, Tusch. und Kir.« (nach Gorresio); mehrere andere Beispiele gewährt das Petersburger W.-B. *s. v. ǵan,* immer von weiblichen Wesen, weshalb der Loc. als »bei einer, in einer« mit sinnlicher Anschaulichkeit die Wirklichkeit wiedergibt. Sollte in solch örtlicher Weise althd. und mhd. *bī be* in denselben Redensarten zu verstehen sein, wovon Grimm S. 783 Belege bringt wie *Alkmene in gwan be Jove, sō chindōt Mercurius pe Venere,* wie man sieht, von beiden Geschlechtern, etwa »bei einem, bei einer«? oder als Instrum. wie engl. *by,* was Grimms Meinung ist? Jedenfalls liegt, wo der bloße Dativ steht, keine Notwendigkeit vor, ihn als Ersatzmann des Ablativs zu betrachten, weil Instrum., vielleicht sogar Locativ, zur Verfügung stehen.

Das *cheisuringū gitān* des Hildebrandliedes dürfte auch nicht zu sehr in die Wagschale fallen, weil der Stoff, woraus etwas gefertigt ist, sehr wohl auch unter das Womit gestellt werden kann, wenn mir gleich keine Analogien zur Hand liegen.

Durch den Dativ ausgedrückte Eigenschaften, insbesondere *muat* mit einem Adjective *(lindemo muate, zwīvalemo muate),* die auch im Genetiv, d. h. reinen, nicht ablativischen, stehen dürften, fallen entschieden dem instrumentalen Dativ anheim, unter den sie auch Erdmann Seite 256 gestellt hat. Abgesehen von dem, was Delbrück Seite 52 und 53 beigebracht hat, spricht dafür auch das slavische. So Mark. I 23 *člověkŭ nečistomĭ duchomĭ ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ* in Miklosichs altslov. Formenlehre (1874) S. 58, Genes. XX 6 *čistyimĭ* (bestimmte Decl.) *srĭdĭzemĭ sŭtvorilŭ jesi sie ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ ἐποίησας τοῦτο* einer älteren russ. Uebersetzung. Dagegen hat Erdmann Otfrid's *sie in síbbu joh in áhtu sin Alexándres slahtu* als Beweis für ablativischen

Dativ Seite 246 gelten lassen und übersetzt »sie seien von Alexanders Stamm« wie Grimm »von A. Geschlecht«. Allein nicht nur wäre der possessive Dativ möglich *(slahtu* Dat. sing. vom fem. *slahta-)* »sie gehörten Al. Geschlecht an«, sondern es ließe sich auch *slahtu* als »dem Geschlechte nach« verstehen und vom Genetiv ablösen; vergl. Mark. VII 26 got. *Saurinifynikiska gabaurthai* Συροφοινίκισσα τῷ γένει slav. *syrof. rodomĭ* (Instr.). Eine aus Versnot bauschige Wendung wirds freilich immer bleiben. Mit dieser Erklärung vergleiche man Ilias XIX 105 τῶν ἀνδρῶν γενεῆς οἵ θ' αἵματος ἐξ ἐμεῦ εἰσιν*) »aus dem Geschlechte der Männer, die dem Blute nach von mir stammen« freilich mit ablat. αἵματος, wie »dem Namen nach« im epischen Altindisch bald *nāmnā* (instr.) bald *nāmatas* (ablativisch) heißt. Einen durchschlagenden Beweis gibt somit dies *slahtu* nicht ab.

Was got. *huhrau fraqistna* und althd. *thū hungirū nirstirbist* betrifft, so setzt den Instrum. außer Zweifel slav. *azŭ že side gladomĭ gybnq* (Leskiens Handbuch S. 83) »ich aber komme hier vor Hunger um«. Im Sanskrit würde wohl Instr. und Genet.-Ablat. von *kšudh kšudhā* gleichmäßig verwendet werden.

Auch von diesen Punkten reichte keiner aus, einen ablativischen Dativ sicher zu stellen.

Drittens verbinden sich Präpositionen der Trennung mit Dativ, got. *af fram us* althd. *fona ūz ūzar ir,* also got. *af thamma fram thamma* »von dem« *us himina us skipa* u. s. w. Diesen Punkt macht Delbrück nicht geltend, aber Erdmann Seite 247. Grimm im Abschnitt über die Präpositionen spricht sich hierüber nicht aus, Seite 764—804, und scheint eine Schwierigkeit nicht zu finden; wenigstens sagt er Seite 766 sq. »Eine Untersuchung der Präpositionen wäre leicht abgetan, die bloß den Casus anzugeben hätte, den jede einzelne

*) So nach Düntzer gegenüber La Roche; den Beweis gibt Ilias 20, 409 οὕνεκά οἱ μετὰ παισὶ νεώτατος ἔσκε γόνοιο »weil er unter seinen Kindern der jüngste an Alter war« = γενεῇ. Wer ertrüge die Tautologie »weil er unter seinen Kindern der jüngste der Nachkommenschaft war«?

regiert; in den romanischen Sprachen, wo keine Casus weiter bestehen, würde damit noch gar nichts ausgerichtet sein« und »welche Casus werden von den Präpositionen regiert? an sich alle und jede oblique, nicht aber gleich häufig«. Indessen regieren doch lat. *ab ex* griech. *ἀπό ἐκ* den Gen. Abl. und es heißt, die Präpositionen seien die Interpreten derjenigen Casus, mit denen sie sich verbinden. Gerade dadurch entsteht aber eine Tautologie, weil in der älteren Periode der Casus für sich so viel besagte als mit der Präposition; *urbe* und *ab urbe* können mit einander wechseln. Es ist verständlich, wenn man zu einer Zeit, wo die Präposition nicht mehr als bloßes Adverb erschien, das die im einfachen Casus liegende Kraft wieder beleben sollte, sondern als Partikel, neben der die Kraft des Casus erstorben war, dieselbe mit einem Casus verband, der die Tautologie aufhob, mit dem bloßen Locativ. So entsprechen sich got. *af imma* und *at imma, fram imma* und *du imma, us imma* und *in imma.* Wie das Gewicht der Bedeutung auf die Präposition gerückt war, erschien der Casus daneben als gleichgültig und trat eine Uniformirung ein, die den Unterschied des Sinns nur in die Präposition verlegte. Solche Sprechweise ist um nichts schlechter denn »von hier, von dort«, wo ebenfalls die trennende Präposition mit einer Bestimmung der Ruhe verbunden ist.*) Doch gibt es eine viel treffendere Analogie im Griechischen, das in einigen Dialekten *ἐξ ἐκ* ebenfalls mit Dativ resp. Locativ verbindet; so kyprisch *ἐξ τῷ ϝοίκῳ τῷ βασιλέϝος κὰς ἐξ τᾷ πτολίϳι, ἐξ τῷ χώρῳ τῷδε, ἐξ τᾷ ζᾷ τᾷδε ἰ (?) ἐξ τῷ κάπῳ τῷδε* Zeile 5, 6, 11, 24 der Tafel von Dali; eben so arkadisch in der Inschrift von Tegea *ἐς τοῖ ἔργοι = ἐκ τοῦ ἔργου.* Demgemäß ist der Dativ nach diesen Präpositionen nicht Stellvertreter des Ablativs, sondern des Locativs. Auch got. *fairra = ἀπό* hat regelmäßig einen

*) Cf. den localen Ablativ des Prakrit im Plur. auf *sun-to* z. B. *vacchāsunto* vom Stamme *vṛkša-* »von den Bäumen her«, der vom nasalirten locativen *su* durch *tas* weiter gebildet ist. Dem entspricht im Sing. *taitto, maitto,* eig. *tvaji-tas, maji-tas* »von dir her, von mir her«, worüber Lassen Instit. pracrit. p. 310, 328, 330.

Dativ nach sich; aber teils ist das jedenfalls eine adjectivische Bildung wie *nehva* »nahe« und gerade letzteres konnte seinen Dativ auf *fairra* als den conträren Gegensatz übertragen, teils hängt vielfach der Dativ von *fairra* und dem Verb zusammen ab wie Matth. VII 23 *afleithith fairra mis* »bleibt mir vom Leibe«, Mark. VII 6 *hairto ize fairra habaith sik mis* »ihr Herz hält sich mir fern«, Luk. V 8 *usgagg fairra mis* »geh mir fort« und so oft, was dazu führen konnte, das Wort für sich als Präposition zu verwenden wie Luk. II 37 *ni afiddja fairra alh οὐκ ἀφίστατο τοῦ ἱεροῦ*. Wenn althd. *fon* einige Male mit Instr. sich findet, so sind's nur neutrale Pronomina, z. B. in Tatian (nach Sievers): *fon thiu* »in Folge dessen, darüber«, *fon thisiu* »hievon, hierüber«, *fon thisu* »davon« gerade wie *after thiu, bi thiu, in thiu, mit thiu, untar thiu, zi thiu,* oder got. *bithē duthē duhvē,* oder neuhd. »darüber, daraus, darum, worüber, woraus, warum«. Käme *fon* mit Instrum. eines Nomens oder mindestens eines Pronomens, das sich auf ein bestimmtes Substantiv bezieht, vor, dann erst wäre die Verbindung dieser Präposition mit dem Instr. erwiesen; so aber hat sich dieser Pronominal-Instrum. versteinert, so dass er sich mit den verschiedensten Präpos. gleich gut verträgt. Ganz so sieht's bei Otfrid aus, wie man bei Erdmann Seite 238—241 und 252 sq. nachlesen möge.

Insbesondere ist es aber der Dativ nach Comparativen, den man nur als Ablativ verstehen zu müssen glaubt. Beispiele aus dem Gotischen, Althochdeutschen, Angelsächsischen, Altnordischen gibt Grimm Seite 754, aus Otfrid Erdmann Seite 246, aus Ulfilas und Otfrid Piper Seite XXIX. Im Mittelhochdeutschen hat diese einfache Weise ganz aufgehört und tritt Umschreibung an deren Stelle. Den Ablativ oder dessen Stellvertreter verwendet allerdings das Sanskrit Lateinische, Griechische, Altslavische, die beiden letzteren den Genetiv. Das erstere kennt sogar überhaupt keine Umschreibung, kein dem lat. *quam,* griech. *ἤ,* deutschem »denn als« vergleichbares Wörtchen; nur nach *kāmam, varam, çrejas* versucht es mit *na* eine solche, von denen das erste nur ad-

verbiell, das andere auch prädicativ, das dritte nur prädicativ, auch in geschlechtlicher *(çrejān)* Uebereinstimmung, auftritt. Von den im Petersb. W.-B. stehenden Beispielen mögen hier folgende Platz finden: *kāmam̃ khādata mām̃ sarvā na karišjāmi vo vacah·* »eher zehrt mich alle auf als dass ich euer Wort ausführen werde«, eig. »zehrt auf, nicht werde ich . . .«; *ahinā varam aham̃ dṛçjo na tac cakšušā* »eine Schlange soll mich eher anblicken als dessen Auge«, *varam̃ prāṇa-paritjāgo na māna-parikhaṇḍanam* »besser Aufgeben des Lebens, als Zerstückelung der Ehre«; *mama mṛtam̃ çrejo na ǵīvitam* »für mich ist der Tod besser als das Leben«*). Altslav. Beispiele des Genetivs sind: Mark. I 7 *grędetĭ krēpljeji mene vŭ slēdĭ mene* = *ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου* = got. *qimith svinthoza mis* (Dat.) *sa afar mis* (Miklosichs altsloven. Formenl. S. 57), Mark. IV 31 *ježe . . . mĭnje vĭsēchŭ jestĭ sēmenŭ zemŭnychŭ* = *μικρότερον ὂν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς* (ebenda S. 63), wo das Gotische den Superlativ setzt und so auch einen natürlich ganz andern Genetiv gewinnt: *thatei . . . minnist allaize fraive ist thize ana airthai* (statt *thatei minnizo allaim fraivam ist thaim a. a.*). Wenn auch im Althd. nach Comparativen etliche Male der Genetiv erscheint, so läge ja hier der Vertreter des indogerm. Ablat. vor, den eben deswegen der Dativ nicht noch einmal ungewöhnlich zu vertreten brauchte; doch erinnert Erdmann Seite 142 sq. und 247 daran, dass diese Construction nur bei substantivirten Comparativen oder dann nur in der Uebersetzung der philosophischen Schriften vorkomme; im ersten Falle ist der Genet. selbstverständlich, im zweiten dient er »allgemein zur Bezeichnung der Relation«. Wie steht es nun mit dem vereinzelten deutschen Dativ? Der Ablat. der andern Sprachen steht auch hier in seinem eigentlichen räumlichen Sinne: *mad mahījān asti, μείζων ἐμοῦ ἐστί, me major est, mene boljĭj jestĭ* »ist größer von mir aus«. Sollte nun nicht auch eine

*) Sogar Çakunt. Str. 7 *vijati bahutaram̃ stokam urvjām* »in der Luft mehr als (eig. wenig) auf der Erde«.

Ausdrucksweise »ist größer neben mir, mit mir«, die den Locat. resp. Instr. erfordern würde, möglich sein? Wenigstens leuchtet ein, dass eine solche denselben Sinn ergäbe. Zu jeder Vergleichung bedarfs der Trennung und Verbindung der Gegenstände gleichmäßig; ja für den sinnlichen Menschen ist »neben« oder »mit« fast noch anschaulicher und daher angemessener. Was ich meine, ist nicht neu: schon Grimm bezieht den Dativ nach Comparativen zum Instrumental S. 752, und zwar nach Anm. auf S. 754 zum »wahren Instr.«; schon Dietrich sagt in Haupt's Zeitschrift für deutsches Altertum Bd. XIII Seite 134: »Es ist möglich, dass auch der Dativ nach Comparativen . . . auf einer örtlichen Anschauung beruht (neben, bei d. h. im Vergleich mit)«. Grimm glaubt sogar in der besagten Anm. Matth. V 47 den Instr. auch formell erhalten, was die Frage sofort entscheiden würde, indem er sich zweifelnd so ausspricht »Matth. V 47 *hve managizo taujith, τί περισσὸν ποιεῖτε;* vulg. *quid amplius facitis?* liegt im got. *hve* soviel als *hva thē* (*quid eo amplius,* was mehr als das)«? Diese Auslegung ist entschieden zu künstlich; der Text bedeutet vielmehr: *quanto amplius facitis? πόσῳ μείζονα ποιεῖτε*; näml. als die in unmittelbarer Nähe erwähnten Zöllner *(τελῶναι motarjos);* denn der Instrum. (Dat.) wird zur Bezeichnung des »um wie viel mehr« im Sanskrit, Lat., Griech., Got. und Ahd. verwendet; so got. Mark. V 26 *ni vaihtai botida μηδὲν ὠφεληθεῖσα* »um nichts gebessert«, VII 36 *hvan filu is im anabauth, mais thamma eis merididun* »wie sehr er es ihnen verbot (eig. »gebot« d. h. zu schweigen), um so viel *(thamma)* mehr verkündeten sie's. Dagegen findet sich der Instrum. nach sskrt. *adhika* »mehr übertreffend«, das sonst wie ein Comparativ behandelt wird, in einer Stelle des Rāmāj. II 48, 28 *sutāir hi tāsām adhiko 'pi so 'bhavat* »denn der war lieber noch als die Söhne dieser« (fem.) nach Schlegel's Text, aber Gorresio bietet den gewöhnlichen Abl. *tāsām sutebhjo 'pj adhiko hi rāghavaḥ* II 45, 32. Daran schließt das Petersburger W.-B. noch zwei Stellen aus Grammatikern, deren eine den Instr., die andere den Loc. aufweist; es dürfte somit diese Construction, wenn

auch selten doch nicht ganz unerhört für Sanskrit sein. Mehr lässt sich zu Gunsten des Loc. sagen. Schon vielfach hat man hervorgehoben, wie in neuern Sprachen ältere Vorgänge sich wiederholen. Merkwürdigerweise verfährt das Neugriechische teils nach der Anschauung, der der Ablativ entsprungen ist, teils nach der in Rede stehenden, für das Deutsche vermuteten, die zum Loc. führt; es setzt nach Comparativen entweder *από* mit Accus.: *ὁ μόλυβδος εἶναι βαρύτερος ἀπὸ τὸν σίδηρον* »das Blei ist schwerer als das Eisen«, *αὕτη ἡ οἰκία εἶναι πλατυτέρα καὶ ὑψηλοτέρα ἀπὸ ταύτην* »dies Haus ist breiter und höher als dieses«; am Accus. an sich kann man so wenig Anstoß nehmen als wenn er auf sskrt. *vinā* oder got. *inuh* »ohne« folgt; er ist *casus obliquus par excellence* und schließt, wie wir gesehen haben, keine räumlichen Verhältnisse ein, bildet also auch mit dem trennenden *ἀπό* keinen Widerspruch; oder es verwendet *παρά* mit Nom. oder Acc. »neben etwas hin, längs . . . hin«: *οὗτος ὁ ἄνθρωπος ἦτο ἄλλοτε* (ehemals) *πλουσιώτερος παρὰ τώρα* (neben jetzt = als jetzt); *εἶμαι περισσότερον κουρασμένος* (müde) *παρά σεῖς* (neben euch = als ihr). Letzterer Gebrauch ist sogar der klassischen Sprache nicht fremd; vergl. Passow's Wörterbuch s. v. *παρά* Seite 670: *χειμὼν μείζων παρὰ τὴν καθεστηκυῖαν ὥραν* »eine stärkere Kälte als die damalige Jahreszeit erwarten ließ«. Warum sollte dieses »neben« nicht eben so gut eine indogermanische Anschauung repräsentiren als *ἀπό,* zumal auch das Sanskrit sein Zeugnis nicht völlig verweigert? Man muss nur das Indogermanische nicht für so arm halten, dass es für jede Kategorie nur einen Ausdruck besessen hätte; verschiedene Anschauungen boten sich dar, von denen die einen im Laufe der Zeit den Sieg errangen, die andern nur trümmerhaft da oder dort auftauchen. Solche Doppelungen lassen die ehemalige Freiheit und den alten Reichtum ahnen. Weil ich im ersten Artikel namentlich das Ungarische beigezogen, so verdient es gewiss auch hier Beachtung, dass es die Art der Vergleichung, von der im Indogermanischen bloße Reste vorhanden sind, zur allgemein üblichen erhoben hat: *nálam* (oder *én nálam*

oder *nálamnál*) *nagyobb vagyon* (oder *van*) »ist größer (*nagy* Positiv, *bb* Compar.-Endung) als ich«, während *nálam* für sich »bei mir« bedeutet, also offenbar: *juxta me major est;* daneben erscheint allerdings auch die Umschreibung mit *mint* »als«. Auch bei Adverbien im Comparativ erfolgt derselbe Ausdruck; ich wähle aus Töpler's Uebersetzungs-Uebungen den Satz S. 293 der Gramm.*). *De minden készületnél hathatósban lelkesíté embereit rendülhetetlen bátorsága* »aber wirksamer als alle Vorbereitungen beseelte seine Leute seine (eigene) unerschütterliche Kühnheit«. Die Möglichkeit, dass im deutschen Dativ nach Comparativen kein Abl., vielmehr Instr. oder wohl eher Locativ stecke, muss man nach dem Beigebrachten unbedingt zugeben.

Welche andere Momente sich noch für den Ablativ-Gehalt des deutschen Dativs ausfindig machen ließen, sehe ich nicht; jedenfalls die bis jetzt in Erwägung gezogenen reichen für diesen Zweck nicht hin.

V.

Einiges zum Dativ. In der Grundbedeutung des Dativs pflichte ich gegenüber Hübschmann S. 213. 214, der mit nicht gerade felsenfester Ueberzeugung im Dativ »den Casus des beteiligten Gegenstandes, des Gegenstandes, dem die Aussage gilt«, sehen möchte, Delbrück bei, der in Kuhn's Zeitschrift Bd. XVIII Seite 82 als solche »die Neigung nach etwas hin« bezeichnet und in der lateinischen Dissertation *de usu dativi* u. s. w. (Halle 1867) sich so ausdrückt *»Propria dativi vis est, ut significet viam cursumque aliquo directum,*

---

*) *De* »aber«; *minden* »alle«; *készület* »Zurüstung« von *készül* Verbalstamm von *kész* »fertig, bereit«; *nél* »neben, bei«; *hat* »können« *os* Ableitungssilbe, *b* Compar.-Suff., *an* Adverbsilbe, *hat-hat-os-abb-an* wäre auch gestattet; *lelkesíté* Imperfect object. Conjug. von *lelkesít*, durch das Transitive bildende *ít* von *lelkes* »beseelt, begeistert«, dieses durch *es* (= *os*) von *lélek* Accus. *lelket*; *ember* »Mann«, *embere* »sein Mann«, *emberei* »seine Leute«, *-t* Accus.-Zeichen; *rendül* »erschüttert werden«, *hat het* »können«, *etlen atlan* Negativsilbe = *qui moveri non potest;* *bátor* »kühn«, *ság ség* = »heit keit«, *a* Possessivsuffix.

qua in re ab accusativo ita differt, ut accusativus adventum potius et introitum, dativus motum exprimat. Ex hoc inclinationis motusque sensu omnis dativi usus derivatur. Auf denselben Gedanken kam im selben Jahr von ganz anderer Seite her Dietrich in dem schon mehrfach erwähnten Aufsatz »Syntaktische Funde« (Haupt's Ztschr. für deutsches Altertum Bd. XIII S. 128), indem er auf den bloßen Dativ »als Ziel der Bewegung, nach Verbis neutris besonders des Gehens«, wie er sich zuweilen noch in der angelsächsischen Dichtung zeige, aufmerksam macht. Neuestens ist dieser Auffassung auch Pischel in Bezzenberger's Beiträgen zur Kunde der indog. Spr. I S. 111 »zur Lehre vom Dativ« beigetreten, wo sich noch andere einschlägige Litteratur verzeichnet findet. Was die Beziehung des räumlichen Dativs zum Accusativ und Locativ anlangt, die ja auch auf die Frage »wohin« antworten, so wurde dies für den Accusativ schon früher als ein bloßer Schein bezeichnet, in den ihn das Verhältnis zu den beiden andern Casus und der zufällige Inhalt des eigenen Satzes bringen kann; der Locativ aber schließt immer das Anlangen in sich, nicht die bloße Richtung, oder genauer das Bleiben und Verweilen, das bei Ausdrücken der Bewegung zunächst als Anlangen gefasst wird; siehe auch Hübschmann S. 244—45. Das homerische χαμαὶ πέσε (Ilias XIII 578) sc. τρυφάλεια würde zwar sanskritisch *njapatad bhuvi (bhuvām, bhūmāu bhūmjām)* lauten; ob aber auch der Dativ *bhuve (bhuvāi, bhūmaje bhūmjāi)* zulässig wäre, bezweifle ich. An die Stelle eines Richtungsdativs lässt sich meist auch der Locativ setzen, aber nicht umgekehrt, weil es nichts verschlägt, die Richtung auf einen Punkt hin mit dem Verweilen bei demselben zu vertauschen, dagegen das letztere zum ersteren herabzudrücken nicht immer angeht. Im Griechischen freilich hat der Unterschied von Dativ und Locativ ganz aufgehört, beide sind zu einem Casus verschmolzen, und steht daher Il. V 82 χεὶρ πεδίῳ πέσε, was der obigen Wendung offenbar gleich kommt. Wie hier beide Formen: χαμαί Loc. und πεδίῳ Dat., locativisch gebraucht sind, so finden sich hinwieder beide in einem Sinne, der

auf den alten Richtungsdativ hindeutet: Ilias III 318 *θεοῖσι δὲ χεῖρας ἀνέσχον* »zu den Göttern erhoben sie die Hände«, IV 523 *χεῖρε φίλοις ἑτάροισι πετάσσας* »die Hände nach den lieben Gefährten ausstreckend«, V 174 *Διὶ χεῖρας ἀνασχών* »zu Zeus die Hände erhoben«, od. XII 257 *χεῖρας ἐμοὶ ὀρέγοντας* »die Hände nach mir ausstreckend« u. s. w., was sich mit dem von Delbrück S. 85 sq. beigebrachten vergleichen lässt; der locative Sinn wäre »erhoben die Hände an den Himmel«. Besonders kühn ist Il. X 16 *πολλὰς ἐκ κεφαλῆς προθελύμνους ἕλκετο χαίτας | ὑψόθ' ἐόντι Διί*, von Voss gut wiedergegeben mit »Viel alsdann von dem Haupt entrauft' er des Haars mit den Wurzeln | hoch aufflehend zu Zeus«. Diesen Locativformen sei noch folgendes Beispiel mit Dativformen beigefügt: Orestes 1431 (1429 Hermann): *Ἁ δὲ* (Helena) *λίνον ἠλακάτᾳ* (am Rocken) *δακτύλοις* (mit den Fingern) *ἕλισσε, νῆμά θ' ἵετο πέδῳ* »und das Gespinnst strebte nach dem Boden = hieng an den Boden herunter«, ohne dass man an ein Berühren zu denken hätte, was Hermanns aus metrischem Grunde vorgeschlagene Conjectur *ἵετ' ἐν πέδῳ* besagt. Dem reihen sich die zwei Zend-Sätze bei Hübschmann S. 217 an: *jō uçtānazaçtō gerezaiti ahurāi mazdāi* »der die Hände erhoben zu Ah. schreit« und *gerezōi tōi ā* »ich schreie dir zu«; bloße Dative nach Verben der Bewegung gibt derselbe Seite 221 sq. in ziemlicher Zahl. Erlischt diese energische Kraft des Dativs, so behilft sich die Sprache mit Präpositionen, die sie entweder mit dem Verbum verbindet oder vor das Substantiv stellt. Bei Vergil wechselt *manus (palmas) tendere coelo* mit *ad coelum, ad sidera; palmas tendere ponto* (Aen. V 233) wird erläutert durch Ovids (*ars amat.* I 531) *surdas clamabat ad undas.* Ennius konnte noch sagen Annal. 90/91 *Sic exspectabat populús atque ora tenebat | rebus, utri magni victoria sit data regni* (cf. Aeneis II 1), aber später hieß es nur *rebus intentum esse.* Das homerische *Ἄιδι προϊάπτειν ad inferos protrudere* wird durch Il. VIII 367 *εἰς Ἀίδαο πυλάρταο προὔπεμψεν* verdeutlicht, gerade wie *ob sutelas tuas te morti misero* (Menächmi 688) und Horazisches *orco demissum* und *egerit orco* prosaisch den Dativ mit

ad in tauschen müssten. Die zendische Umschreibung des räumlichen Dativs mit den Präpositionen *avi* und *ā* belegt Hübschmann S. 227 sq. Damit war schon ein Vorbild zur Umschreibung auch des gewöhnlichen objectiven Dativs, als dessen Form zerfiel, gegeben: romanisch mit *ad*, neugriech. mit *εἰς*, im Pehlewi *o* = *avi* (Hübschmann S. 228 und 313), womit die Sprache, nur in anderer Form, auf die Grundvorstellung zurückkehrte. Französisches *appartenir à (pertinere ad)* und neugriech. *ἀνήκειν εἰς* enthalten gewiss nur das, was in der Verbindung von *as* mit possessivem Dativ auch schon lag. Locativischen Ersatz gibt die schweizerische Umschreibung des Dativs mit »in« und Dat.: »ig säge, gibe im Bruader, i der Schwester«, während »in« auf die Frage »wohin« mit Accus. verbunden wird (im Hūs, īs Hūs *domi domum*); dadurch kann man sich die Wahl des Loc. statt Dativs im Sanskrit und Griechischen vollkommen verdeutlichen.

Die ursprüngliche, terminative und finale, Kraft des Dativs hat sich im Sanskrit lange hinaus erhalten, wenn gleich die Beispiele nicht zu häufig sind. Merkwürdigerweise sind es fast nur die Dative auf *āja*, die sie aufweisen. Um das Vorkommen statistisch zu veranschaulichen, so bieten die 65 ersten Abschnitte des Rāmājana nach Gorresios Ausgabe, deren Text freilich der classischen Sprache näher steht als der mehr Eigenheiten bietende Schlegel'sche, etwas über 2000 Çlokas, folgende Belege: II 4 *gate tasmin devalokāja nārade* »nachdem dieser N. nach der Götterwelt gegangen war«; IX 32 *gamanāja mano dadhuḥ* »zum Gehen entschlossen sie sich« (eig. legten sie den Sinn ...), bei dieser Wendung und ähnlichen (*matiṁ kar, matiṁ dhā, manaḥ kar, rocaj, niç-ci*) steht der Dativ noch am meisten wie gerade IX 54 *gamanāja matiṁ cakre* »zum Gehen entschloss er sich«; übrigens macht hier auch der Locativ und der Accus. von *tu*-Stämmen (= Infinitiv) Concurrenz, jener VIII 3 *jaṣṭavje* »zu opfern«, dieser XI 1 *jaṣṭum* dass.; XXX 25 *gamanāja mano dadhe;* XXXVII 2 *gamanāja abhirocaja* und gleich nachher *gamanaṁ rocajāmāsa* »beliebe zu gehen« »beliebte zu gehen«; das erste Mal dürfte *abhi*, das dem Dativ nach-

hilft, wohl auch fehlen; XXXVIII 7 *māithunāja upaǵagmatuh·* »die beiden giengen zur Begattung«; XLVII 7 *ǵagāma tapase munih·* »es gieng zur Buße der Weise«; LVI 11 *putrakam ekam̃ rāǵjāja nijuǵja paripālane pṛthivjāh·* »nachdem er den einzigen Sohn als König eingesetzt, damit er die Erde beschütze« mit Dat. und Loc. neben einander; LXI 3 *kāṅkšitasjāsja te siddhāje* »zur Vollendung dieses deines Wunsches«; LXIV 8 *durga-santaraṇārthāja* »zur Ueberwindung von Schwierigkeiten« schon mit *artha* umschrieben; bei beiden letztern kommt es auf das Hauptverbum nicht an: somit zehn Belege, worunter nur zwei auf *e* und nur einer räumlich, die auf fünf herunter sinken würden, wollte man die zusammengesetzten Verben nicht gelten lassen und *gamanāja* einfach zählen. Beachtung verdient, dass der gewöhnliche objective Dativ nach »geben« sich häufig einstellt. Was das Dramen-Prakrit anlangt, so hat Pischel in der vorhin citirten Abhandlung den Nachweis versucht, dass der terminative und finale Dativ nur den Versen eigen ist, in der Prosa *-artham̃ nimittam̃* für den letzteren, Accus. und Loc. für den räumlichen eintreten, woraus sich im Gegensatz zu Weber und Böhtlingk abweichende Grundsätze für die Kritik ergeben.*) Pischel hat übrigens Recht, wenn er die abfällige Beurteilung, die manche vergleichende Syntaktiker dem nachvedischen Sanskrit angedeihen lassen, zurückweist S. 113; Delbrück wenigstens im ersten Bande der syntaktischen Forschungen Seite 8 äußert sich so: »Dieses (näml. das nachvedische) Sanskrit im engern Sinne ist zwar in syntaktischer Beziehung weder unausgiebig noch uninteressant« und zwar so in Rücksicht auf die Modusverhältnisse, offenbar eine der schwächsten Seiten des späteren Sanskrit, während es mit den Casus weit günstiger bestellt ist und keine Verluste erlitten hat. Maßvoll meint Hübschmann Seite VI »das classische (näml. Sanskrit) hat bekanntlich weit geringeren Wert für die Syntax«, was man ja wird zugeben müssen.

---

*) Schon Lassen Institt. linguae pracrit. Seite 299: *Dativi vestigia doctrinae non linguae attribuenda sunt.*

Wie nimmt sich aber gegenüber diesen drei Urteilen Jolly's Machtspruch aus: »Man begreift, dass eine Vergleichung des sog. »classischen Sanskrit« und der classischen Sprachen in syntaktischer Beziehung von keinem Urteilsfähigen auch nur angestrebt worden ist« (Ein Cap. »vergleich. Syntax« S. 5 unt.)? Also ein wissenschaftliches Anathem! Selbst den Versuch darf man nicht wagen! Hoffentlich wird sich niemand dadurch erschrecken lassen. *)

Auch im Ungarischen bezeichnet der Dativ »eine Richtung und Bewegung nach irgend einer Seite hin«, in welchem Falle *nak, nek* mit gegen, zu, über übersezt werden kann; z. B. *Linczre menőleg Bécsnek megyek, nem Sopronnak,* »wenn ich nach Linz gehe (reise), so gehe ich über Wien und nicht über Oedenburg« (Töpler, Theoretisch-prakt. Gramm. Seite 222). Die folgenden Beispiele sind alle so beschaffen, dass sie nur die Richtung, nicht das Eintreffen, enthalten: auf das Feuer, Wasser, auf die Wand zugehen; gegen das Feuer, gegen die Grube laufen; er hielt sich gegen den Berg; er richtete die Flinte gegen meine Brust; dies Töpler's Uebersetzung der betreffenden ungarischen Wendungen; ganz so Riedl »Magyar. Gramm.« S. 237 z. B. »Suleiman gieng gerade auf Wien *(Bécs-nek)* zu«, »gieng *(men-t)* gegen die Wand *(fal-nak)* u. s. w. Final ist das in der Volkssprache häufige *minek* »wozu, wes-

---

*) Ich erlaube mir vielmehr, die bloßen Instrum. der Begleitung aus demselben Stück des Rāmājana zu verzeichnen: III 53 *pannagāçca maharšibhiħ* »und die Schlangen mit den großen Weisen«; IV 84 *brahmāstreṇa ca bandho vāi māruteħ paramādbhutaħ* »und sammt dem Brahmageschosse die äußerst wunderbare Fessel des Marutsohnes«; XXXIV 12 *prajātum upacakrame | viçvamitrapurogāis tāir maharšibhiħ* »machte sich auf den Marsch mit sammt den großen Weisen, die V. an ihrer Spitze hatten«; XXXV 34 *mantrajāmāsa mantribhiħ* »beriet sich mit den Ministern«; LIX 8 und LXI 4 und LXII 3. 13. 14 *gacchejam̃ svaçarīreṇa* »ich möchte mit meinem Leibe (zum Himmel) gehen«, wofür öfters *saçarīro;* dahin gehört auch und ist ebenfalls selten: XXVII 6 *eša panthā jena jānti maharšajaħ* »das ist der Weg, den die großen Weisen wandeln« und XLV 11 *çrotasā tena susrāva gaṅgā* »diesen Lauf floss Gangā«. *Vikramorvaçī* S. 5, 14 (Bollensen) *katareṇa dig-vibhāgena gataħ· sa ǵālmaħ·* »nach welcher Himmelsgegend«.

halb«, womit lat. *cui bono?* zu vergleichen. Derselbe Casus hat sich aber auch schon zum gewöhnlichen objectiven Dativ abgeschwächt; beide Arten, der energische und der schwache, laufen in gleich häufiger Verwendung neben einander her und sind bloß durch dieses quantitative Verhältnis von den entsprechenden indogermanischen unterschieden, denen sie qualitativ gleich stehen. Ungar. *az atyának mondani (patri dicere)* und *a' háznak menni* »aufs Haus zugehen« verhalten sich zu einander wie schweizerisch »im Vater säge« und »im Hūs blībe« *(domi manere),* indem die ersten Glieder den abstracten, die zweiten den räumlichen Sinn, bei der einen Sprache des »wohin«, bei der andern des »worin« enthalten. Hiebei fällt eine eigene Verwendung auf, die im Indogermanischen nichts weniger als beispiellos ist; vielfach wo man im Lateinischen und Griechischen den doppelten Nominativ oder Accusativ setzen müsste, fordert das Ungarische den Dativ auf *nak nek: királynak kiáltani* »zum König ausrufen«, *katonának állott* »er ist zum Soldaten geworden«, *költőnek született* »er ist zum Dichter geboren« (*szül-ni* »gebären«, *szül-et-ni* »geboren werden«). Kühner ist *tudósnak mondatik* »er wird zum Gelehrten gesagt«, *doctus (esse) dicitur* (*tudós* »wissend« v. *tud, at et* Passivsilbe), *őt Jánosnak hivják* »man nennt ihn (zum) Johannes« (*hivják* Pl. 3 bestimmte Conj.), *magát vétkesnek tudja* »er weiß sich schuldig« (*tudja* Sg. 3 best. Conj.). Man bemerke den Unterschied von *az atyának mondani* »zum Vater reden« und *atyának mondani* (ohne Art.) »als Vater anreden, Vater heißen jemanden« *(valakit).* Diese materielle Ausdrucksweise kennt zunächst das Zend nach Hübschmann S. 314 »wenn er Wasserloses *(anāpem)* zu Bewässertem *(āi āpem)* macht *(kerenaoiti* ved. *kr̥noti = karoti)* oder wenn er [allzu] Wässriges *(āpem)* zu Wasserlosem *(āi anāpem)* macht«; siehe Justi s. v. 2. *āi;* dann das Gotische, das bei *visan vairthan* auch öfter *du* mit dem Dativ setzt, und dieselbe Präposition nach den Verben »halten, rechnen, machen, berufen, erklären u. s. w.« statt des prädicativen Accusativs verwendet; siehe Heynes Ulfilas S. 330/31 der VI. Aufl. Beispiele: *jah vairtha izvis du*

Locativ (wo), Instrumentalis (womit) sich stellt und dieser Gruppe die rein grammatischen Casus: Nominativ, Accusativ, Genetiv gegenübertreten; der Vocativ nimmt natürlich eine gesonderte Stelle ein. —

Schließlich einige Bemerkungen zum gotischen Verbaldativ, auf dessen Schwierigkeit ich schon in Abschnitt IV hingewiesen. Soviel ist klar, dass die drei Classen des instrumentalen, reinen und locativen Dativs aus einander gehalten werden müssen, ohne dass immer jedes Verb genau in seine Classe verwiesen werden könnte. In der ersten verdient das Beispiel Luk. XVII 29 *rignida svibla jah funin us himina* **ἔβρεξεν πῦρ καὶ θεῖον ἀπ' οὐρανοῦ** wegen des lateinischen *pluit sanguine, lapidibus ect* besondere Aufmerksamkeit. Zur zweiten gehört jedenfalls *hausjan* »hören« *imma* »nach ihm hin, auf ihn«; vergl. **κλῦθί μοι.** Wenn Grimm IV S. 696 die Bemerkung macht »es ist das wirkliche hören und vernehmen, nicht das gehorchen gemeint, welches durch *ufhausjan,* auch mit dem persönlichen Dativ, ausgedrückt wird«, so meine ich komme auch dem einfachen *hausjan* der Begriff des Gehorchens Mark. VI 20 deutlich genug zu: *hausjands imma manag gatavida* **ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἐποίει,** einigermaßen homerischem **τοῦ μάλα μὲν κλύον ἠδ' ἐπίθοντο** zu vergleichen; der Beisatz *gatavida* **ἐπίθοντο** dient nur dazu, den in *hausjands* **κλύον** steckenden Sinn herauszustellen. Sonst fällt die Analogie von *ufhausjan oboedire (= ob-a(v)i(s)-dire)* **ὑπακούειν** jedermann auf. *vitan (vitais = vidēs)* mit Dat. »auf etwas, nach etwas hin sehen« findet sich in drei Arten: auf das, was der Obhut anvertraut ist, aus Pflicht Matth. XXVII 64 *hait nu vitan thamma hlaiva* »heißt also nach dem Grab sehen«; auf das, was man liebt oder nicht missen mag, aus Liebe oder Interesse Mark. VI 20 *vitaida imma* **συνετήρει αὐτόν** »nahm ihn in Schutz« sc. Herodes den Johannes; auf das, was man beneidet oder hasst Mark. III 2 *jah vitaitedun imma* **καὶ παρετήρουν αὐτὸν** »und lauerten ihm auf« sc. die Pharisäer Jesus. In letzterem Sinne streift das got. *vitan* zunächst an lat. *invidere alicui* »scheel nach etwas hinsehen«, dessen *in* die Kraft des Dativs ersetzen soll und vielleicht

es »passen zu der ersten die Beispiele ganz concreter Substantiva *(brōt, man)*, zu der zweiten die Fälle des auch auf einen Plural bezogenen collectiven Sing. nicht«. Dass das erste keinen Einwand bildet, zeigen die ungarischen Wendungen, indem z. B. »zum Dichter« (geboren) und *költőnek (született)* einander vollkommen decken; das zweite erklärt sich daraus, dass die anfängliche sinnliche Vorstellung »die Steine werden zu Broden«, die den Plural erfordert, weil die Verwandlung jedes einzelnen Steines vorschwebt, sich abschwächt und ins Abstracte übergeht, das den Sing. nach sich zieht, gewissermaßen: »die Steine erleiden Brodwerdung«. So heißt es Caes. bell. Gall. IV 29 *onerarias (naves), quae ad ancoras erant deligatae, tempestas afflictabat,* aber V 9 *in litore molli atque aperto deligatas ad ancoram relinquebat,* je nachdem jedes Schiff mit seinem Anker vorgestellt wird oder die abstracte Idee des vor Anker liegens überwiegt. So nehmen Neutra im Plur. im Griechischen das Prädicat im Sing. zu sich, aber ebenfalls im Plur., wenn die Gegenstände nicht abstract als Maße, sondern einzeln der Vorstellung erscheinen. Daher musste Xenophon in der Anabasis I cap. 8 § 19: *τὰ δ' ἅρματα ἐφέροντο τὰ μὲν δι' αὐτῶν τῶν πολεμίων, τὰ δὲ καὶ διὰ τῶν Ἑλλήνων, κενὰ ἡνιόχων* den Plur. teils wegen der folgenden Zweiteilung setzen, teils weil dieselben Sichelwagen § 10 *διαλείποντα συχνὸν ἀπ' ἀλλήλων* »weit von einander abstehend« bezeichnet werden, was die Zusammenfassung zu einer Masse hinderte. So kommen der indogerm. und der ungar. Dativ nicht bloß in der räumlichen Grundbedeutung der Richtung nach etwas, der Bewegung auf etwas zu mit einander überein, sondern stimmen auch in der besprochenen einzelnen Verwendung zusammen, ohne einander völlig zu decken; denn gerade bei *lenni* »werden« müsste die für ein Uebergehen, eine Verwandlung eigens bestimmte Form auf *vá vé,* nicht der Dativ auf *nak nek* stehen; so *katonává lett* »er wurde Soldat«, *vízzé lenni* »zu Wasser werden« *(= víz-vé),* nicht *katonának* und *víznek.* — Aus dem Bisherigen ist deutlich geworden, dass der Dativ als räumlicher Casus (wohin) zum Ablativ (woher),

Locativ (wo), Instrumentalis (womit) sich stellt und dieser Gruppe die rein grammatischen Casus: Nominativ, Accusativ, Genetiv gegenübertreten; der Vocativ nimmt natürlich eine gesonderte Stelle ein. —

Schließlich einige Bemerkungen zum gotischen Verbaldativ, auf dessen Schwierigkeit ich schon in Abschnitt IV hingewiesen. Soviel ist klar, dass die drei Classen des instrumentalen, reinen und locativen Dativs aus einander gehalten werden müssen, ohne dass immer jedes Verb genau in seine Classe verwiesen werden könnte. In der ersten verdient das Beispiel Luk. XVII 29 *rignida svibla jah funin us himina* *ἔβρεξεν πῦρ καὶ θεῖον ἀπ' οὐρανοῦ* wegen des lateinischen *pluit sanguine, lapidibus ect* besondere Aufmerksamkeit. Zur zweiten gehört jedenfalls *hausjan* »hören« *imma* »nach ihm hin, auf ihn«; vergl. *κλῦθί μοι.* Wenn Grimm IV S. 696 die Bemerkung macht »es ist das wirkliche hören und vernehmen, nicht das gehorchen gemeint, welches durch *ufhausjan,* auch mit dem persönlichen Dativ, ausgedrückt wird«, so meine ich komme auch dem einfachen *hausjan* der Begriff des Gehorchens Mark. VI 20 deutlich genug zu: *hausjands imma manag gatavida ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἐποίει,* einigermaßen homerischem *τοῦ μάλα μὲν κλύον ἠδ' ἐπίθοντο* zu vergleichen; der Beisatz *gatavida ἐπίθοντο* dient nur dazu, den in *hausjands κλύον* steckenden Sinn herauszustellen. Sonst fällt die Analogie von *ufhausjan oboedire (= ob-a(v)i(s)-dire) ὑπακούειν* jedermann auf. *vitan (vitais = vidēs)* mit Dat. »auf etwas, nach etwas hin sehen« findet sich in drei Arten: auf das, was der Obhut anvertraut ist, aus Pflicht Matth. XXVII 64 *hait nu vitan thamma hlaiva* »heißt also nach dem Grab sehen«; auf das, was man liebt oder nicht missen mag, aus Liebe oder Interesse Mark. VI 20 *vitaida imma συνετήρει αὐτόν* »nahm ihn in Schutz« sc. Herodes den Johannes; auf das, was man beneidet oder hasst Mark. III 2 *jah vitaitedun imma καὶ παρετήρουν αὐτὸν* »und lauerten ihm auf« sc. die Pharisäer Jesus. In letzterem Sinne streift das got. *vitan* zunächst an lat. *invidere alicui* »scheel nach etwas hinsehen«, dessen *in* die Kraft des Dativs ersetzen soll und vielleicht

auf altes *videre* mit bloßem Dat. weist. Gegenüber *providere* ist aber nicht zu leugnen, dass *in* von *invidere* Feindschaft ausdrückt, ein Sinn, der dem Worte nicht von jeher inne gewohnt zu haben braucht. Wie zufällig solche Differenzirungen eintreten, zeigt am besten die Wurzel *spec* mit *sub* »bearg-wöhnen« cf. *ὑπόδρα ἰδών* und »bewundern« eigentl. »von unten blicken«, weil man der Situation nicht traut, oder weil man vor Hochschätzung die Augen kaum aufzuschlagen wagt. Muss man es nun nicht als reine Caprice der Sprache bezeichnen, wenn sie *suspicere* die letztere, *suspicari, suspicax, suspectus, suspicio* ausschließlich die erstere Bedeutung beilegt? Denn Sall. Jug. cap. 70 *suspectus regi et ipse eum suspiciens (= suspicans)* macht keine Ausnahme, weil hier *suspicere* zu dieser sonst nicht nachweisbaren Bedeutung bloß durch den spitzigen Gegensatz gelangt ist. Was die zweite Art von *vitan* anlangt, so ergibt lat. *tueri* »schützen« eig. »schauen«, und auch der Construction nach *cavere alicui* (= *scawōn* ahd.) eine Parallele. So wird wohl auch nach *gaumjan* »sehen, wahrnehmen« der reine Dativ stehen. Zum locativischen Dativ glaube ich wenigstens zwei Verben verweisen zu dürfen: *kukjan* »küssen« und *tēkan* »berühren«. Beim ersteren sieht man weder für den Instrum. noch für den Dativ eine geeignete Verwendung, während der Locativ zur Bezeichnung der teilweisen Berührung das Richtige trifft. So fasst auch das Sanskrit mit *ghrā*, dem noch die Präpositionen *abhi ava ā upā (= upa + ā) samupā* u. s. w. vortreten können, das Küssen als »schnuppern an etwas« auf und setzt den geküssten Teil meist in den Locativ; besonders häufig ist *mūrdhni (mūrdhani) āghrā kamcit* »einen am Haupte küssen«. Seltener zeigt *cumb* diese Construction: *gande* »auf die Wange«. Das slavische Wort wird mit Gen. der Person verbunden: *lobžą* oder *lobyzają* z. B. *jegože ašte lobžą sĭ jestĭ, thammei kukjau* (Optativ) *sa ist, ὃν ἂν φιλήσω αὐτός ἐστιν.* Noch wahrscheinlicher wird der Locativ für *tēkan*, weil gleichbedeutendes slavisches *kos-nq-ti* diesen Casus zu sich nimmt, ebenso *kas-a-ti*, beide mit der Präposition *pri : ne pri-kosnq sę jemĭ* »rührte ihn nicht an« (*kosnq* Aor. *jemĭ*

statt *jŏmĭ* von *jŏ* »er«) aus Leskiens Handbuch S. 102, Z. 12 ob.; *ne pri-kasajątĭ bo sę Iudeji Samarĕnechŭ* »denn es rühren die Juden die Sam. nicht an« ebenda S. 116 Joh. IV 9. Auch der Gen. ist gestattet: Got. *hvas mis taitok vastjom* (Mark. V 30), *τίς μου ἥψατο τῶν ἱματίων* wird mit *kŭto prikosną sę rizŭ mojichŭ* (Gen. Plur. von *riza moja* »mein Kleid«) bei Mikl. altslov. Formenl. S. 65 übertragen. Ist *mis* des got. Textes possessiv zu verstehen, wie so häufig bei Körperteilen (cf. Pipers Programm S. XV) oder zu *vastjom* im Verhältnis von Ganzem und Teil zu denken? Wegen der zweiten Auffassung hätte man sich an die bekannten homer. Sprechweisen zu erinnern: *ποῖόν σε ϝέπος φύγεν ἕρκος ὀδόντων; τὸν δὲ σκότος ὄσσε κάλυψε* u. s. w. Das sskrt. *sparç* »rühren« gestattet neben dem Acc. auch den Loc., wovon das Petersburger W.-B. genug Belege gibt: *prijaṁ kare* »den Geliebten an der Hand«, *aṅgešu pāṇinā* »am Leibe mit der Hand«. Wenn *bikukjan* den Accus. bei sich hat: *fotuns meinans* Luk. VII 45, so liegt in *bi* (= slav. *o, ob* z. B. *oblobyzati mi nozē* Du. von *noga* »Fuß«) das Bewältigen und Umfangen, welches dem partitiven Loc. im Wege steht; dieselbe Schattirung verleiht sskrt. *abhi* uad zend. *aibī aiwi* (siehe Hübschmann S. 308) dem Verbum. Dagegen *attekan* verbindet sich wie das einfache *tekan* mit localem Dativ, weil *at* (= lat. *ad*) nur den Locativ interpretirt und nichts neues oder Widerspenstiges hineinbringt. Ganz unklar sind die got. Verben des Herschens*): *fraujinon, raginon, reikinon, valdan* (siehe Piper S. XIII und Grimm S. 691) bezüglich ihres Dativs: entweder kann man an den Instrum. denken, weil slav. *vladą* (Infinitiv *vlasti*) »herschen« und die zugehörigen Substantive *vladyka* »Herscher«, *vlastĭ* (fem.) »Macht, Gewalt« den Instrum. fordern (*zemljeją* von *zemlja* »Erde«, *l* euphon.), was wegen der offenbaren Identität mit *valdan* (*vladetĭ* = *valdith*) noch mehr Eindruck macht und durch den Instrum. resp. Ablativ des sanskritischen *patjate* und lat. *potitur* unterstützt wird; oder der Locativ kann in Betracht

*) *thiudanon* von *thiudana-* hat *ufar* neben sich.

kommen, weil das homerische *ἀνάσσειν*, von einigen Genetiven abgesehen, das Beherschte im Dativ neben sich hat, der durch die Umschreibungen mit *ἐν* und *μετά* als Locativ *) sich verrät; auch die anderen Verben *βασιλεύειν κρατεῖν* u. s. w. zeigen Wechsel von Gen. und Dativ, was man hübsch bei Bekker »Homerische Blätter« S. 210 übersieht; oder endlich dürfte man sich auch an den reinen Dativ wenden im Sinne von »gegen einen herschen, sich einem als Herscher zeigen«, wie denn der Dativ bei *ἡγεῖσθαι ἡγεμονεύειν θεμιστεύειν σημαίνειν* kaum ein früherer Locativ war; kommt dazu, dass auch das Nomen *frauja* (Gen. *-jins*) wie das Verb construirt wird, Mark. II 28 *frauja ist sa sunus mans jah thamma sabbato* = *κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου*, wo der Sing. einen Locativ anzunehmen verwehrt, vielmehr: »dem Sabbat gegenüber«. Insofern nun *fraujin-on* so gut ein Denominativ von *fraujin-* ist als *dominari* von *dominus*, dürfte wenigstens für dieses Verb der wahre Dativ auf hohe Wahrscheinlichkeit Anspruch machen. Eine Entscheidung wage ich nicht zu treffen. —

In den vorstehenden Abschnitten habe ich, was bis jetzt wohl zu selten geschehen ist, eine gebildete Suffixsprache wie das ungarische, wie mir scheint nicht ohne Nutzen, zur Aufhellung indogermanischer Spracherscheinungen herangezogen und schon Hübschmann »Zur Casuslehre« S. 113 sq. stellt sich auf einen allgemeinern Boden, indem er nicht nur die Vergleichung mit nicht indogermanischen Sprachen für möglich und sehr fruchtbar hält, sondern auch selbst bemerkenswertes linguistisches Material darbietet. Die Wichtigkeit der gebildeten Suffixsprachen insbesondere hat Oswald in seinem gedankenreichen Programme »das grammatische Genus und seine sprachliche Bedeutung« (Paderborn 1865) hervorgehoben nach etymologischer und syntaktischer Seite hin. Die Hülfsmittel, deren ich mich bediente, sind, von den mündlichen Mitteilungen des Herrn Julius Mohr, stud. theol.,

---

*) Zend. *khšajāmi* »ich hersche« auch einmal mit Locativ nach Hübschmann S. 278.

abgesehen, der mich mit der dem Ungarn eigenen Begeisterung und Uneigennützigkeit in seiner Muttersprache unterwies, folgende: 1) Eléments de grammaire magyare (Paris 1876) von Ch. E. de Ujfalvy mit stufenweis angeordneten Lesestücken, von dem auch eine ähnlich gehaltene Grammatik des Finnischen im nämlichen Jahr erschienen ist; dies Lehrbuch reicht, wie Titel und Vorrede besagen, eben nur für den Anfang aus und gibt eine klare wissenschaftliche Skizze magyarischer Spracheigenheit; 2) A. M. Riedls Leitfaden für den Unterricht in der magyarischen Sprache (Wien 1858), das Wichtigste mit Beseitigung gelehrten Beiwerkes in sprachhistorischer Auffassung enthaltend und zum Selbststudium vorzüglich geeignet; 3) desselben Magyarische Grammatik (Wien 1858), die ausführlich mit Vergleichung der verwanten Sprachen Laut-, Wortbildungs- und Formenlehre (Seite 1—224), die Syntax (Seite 225—288) und zum Schlusse Uebersetzungs- und Lesestücke (Seite 289—353) bietet; 4) Theoretisch-praktische Grammatik der ungarischen Sprache von G. E. Töpler (Pest 1871), mit Uebungsstücken zum Uebersetzen ins Ungarische durchzogen, übrigens mit sehr detaillirter Darstellung, aber sprachwissenschaftlichen Geistes baar, von den lateinischen Sprachkategorien beherscht. Schließlich bedaure ich, dass mir Penka »Die Entstehung der synkretistischen Casus im Lateinischen, Griechischen und Deutschen« (Wien 1874) nicht erreichbar war.

Basel, September 1877. Franz Misteli.

Der sogenannte Locativ des Zieles im Rigveda und in den homerischen Gedichten.

Von M. Holzman.

Delbrück bemerkt in seiner Schrift »Ablativ Localis Instrumentalis« bei der Behandlung des Localis, man müsse den späteren indischen Grammatikern »Recht geben, wenn sie den Localis des Zieles als eine besondere Art abzweigen« (S. 28) und unterscheidet demgemäß »den eigentlichen Localis und den Locativ des Zieles« (ebds.), den er in einigen Sätzen des Ṛgveda dem Accusativ und Dativ parallel findet (S. 45). Dem letzteren Casus stellt er ihn auch in seiner Abhandlung über den indogermanischen speciell den vedischen Dativ nahe (K. Z. 18 S. 82) sowie in seiner Besprechung des Ludwigschen Buches über den Infinitiv im Veda (K. Z. 20 S. 223). Hier sagt er, dass die Grundbedeutung des Locativs das Sichbefinden an einem Orte, des Dativs die Neigung nach etwas hin sei und dass der Locativ bei den Verben der Bewegung von dem Dativ syntaktisch nicht zu unterscheiden sei, fügt aber hinzu, dass diese Bedeutung in den Locativ als Reflex des Gesammtsinns der betreffenden Stelle komme und dass eine genaue Interpretation sich wohl hüten werde, die beiden verschiedenen Casus durch einander zu werfen. Gegen Delbrücks Auffassung wendet Hübschmann (Zur Casuslehre S. 244) ein, dass es »mit Accusativ und Dativ als Wohin-Casus schlecht bestellt und die deutsche Uebersetzung zunächst nie maßgebend sei«. »Die Sache«, fährt er fort, »liegt so: entweder ist der Locativ ein bloßer Wo-Casus, oder aber er ist — nicht in dem einen Falle ein Wo- im andern ein Wohin-Casus, sondern — stets Wo- und Wohin-Casus zugleich, wie ihn Höfer fassen wollte, als er (Z. f. d. W. d. Spr. 2, 193) schrieb: man muss nur fest-

halten, dass der Locativ nirgends das bloße Wo, sondern ebenso oft und wohl ebenso ursprünglich das Wohin ausdrückt. *Nagare* heißt Stadt-in oder Stadt-an d. h. zunächst nur, die Stadt ist der bezügliche Ort; ob man sich an demselben ruhend verhält oder zu ihm hin bewegt, ist eine weitere Bestimmung, die sich durch den Zusammenhang von selbst leicht ergiebt aber nicht ursprünglich in der Form liegt. Neben dieser — sehr plausibeln — Fassung lässt sich eine andere zu Gunsten des Locativs als Wo-Casus geltend machen. Die Fälle, in denen der indische und persische Locativ uns ein Richtungsverhältnis auszudrücken scheint, sind zunächst an Zahl weit geringer als die andern, in denen er das ruhende Wo ausdrückt. Unter diesen wenigen Fällen sind aber mehrere, in denen der Locativ ganz entschieden als wahrer Wo-Casus anzusehen ist. Der Römer konnte sehr wohl sagen: ich setze die Vase auf den Tisch (wohin?) und doch sagte er gewöhnlich: ich setze die Vase auf dem Tische (wo?); wir sagen gewöhnlich: ich setze mich auf die Bank, aber Tell, im Begriff sich niederzusetzen, sagt: auf dieser Bank von Stein will ich mich setzen. Hier wird das erstrebte Ziel als schon erreichtes bezeichnet: wie nun, wenn die alte Sprache dies immer getan hätte?« (ebd. S. 244 f.). Hiemit schlösse sich Hübschmann zum Teil wenigstens Pott an, der E. F. I[2] 142 bemerkt: »Auch begreift der Locativ im Sskrt. nach weiterer Fassung oft außer dem Wo der Ruhe auch noch proleptisch den Ort mit ein, wo, nach dem Aufhören der Bewegung, das Bewegte verbleibt, folglich das Wohin.« Anderseits nähert sich der Höferschen Ansicht Autenrieth, der (Terminus in quem S. 24) als des Locativs ursprüngliche Bedeutung bezeichnet, ut locum universe describeret sive quo quid fieret sive qui peteretur.

Um gegenüber den verschiedenen Auffassungen ins klare zu kommen, wollen wir den Gebrauch des sog. Locativs des Zieles im Ṛgveda näher betrachten. Wir beginnen mit Beispielen, die Delbrück A. L. I. S. 45 f. als solche anführt, in denen der Locativ des Zieles unzweifelhaft sei: »*á gataṃ duroṇé* kommt zum Hause Ṛ. V. 3, 58, 9; *samudré īyate* (er)

geht ins Meer 1, 30, 18; *gaméma gómati vrajé* mögen wir gelangen zu einem kuhreichen Stalle 8, 46, 9; *sá távotí góšu gántā* der kommt durch deine Hülfe zu Kühen 8, 60, 5; *tigmáṃ tásmin ní jahi vájram* schlage auf ihn den scharfen Donnerkeil 7, 18, 18.« Diesen reihen wir als mehr oder minder entsprechend an: *sá gántā gómati vrajé* der gelangt zu einem rinderreichen Stalle 1, 86, 3; *gámat sá gómati vrajé* der gelangt wohl zu einem rinderreichen Stalle 7, 32, 10; *sá sátvabhiḥ prathamó góšu gachati* der gelangt mit Kämpfern zuerst zu Rindern 2, 25, 4; *sá íd devéšu gachati* das (Opfer) eben gelangt zu den Göttern 1, 1, 4 (vgl. 1, 125, 5; 18, 8); *yásyedám ápyaṃ havíḥ priyáṃ devéšu gáchati* dessen flüssiges Opfer da, das liebe, zu den Göttern geht 10, 86, 12; *tritó bibharti váruṇaṃ samudré* Trita trägt den Varuna ins Meer 9, 95, 4; *agníṃ náro ví bharante gṛhé-gṛhe* den Agni tragen die Männer Haus für Haus 5, 11, 4.

Eine genauere Betrachtung dieser Sätze zeigt uns, dass in ihnen der Locativ nicht das Ziel schlechthin zu bezeichnen braucht. Denn die Sätze *ā́ gataṃ duroṇé, sá gántā gómati vrajé, agním náro ví bharante gṛhé-gṛhe* können auch bedeuten: kommet ins Haus, der geht in einen rinderreichen Stall *), den Agni tragen die Männer in jegliches Haus, wie *samudré* 1, 30, 18 von Delbrück durch »ins Meer« übersetzt wird. Nicht mehr als bei diesen Sachnamen scheint die Auffassung des Locativs als einer Bezeichnung des schlechthinnigen Zieles bei den oben angeführten Namen lebender oder als lebend gedachter Wesen (*góšu devéšu*) erforderlich. Denn hier kann er, da er ein Loc. plur. ist, als die Bezeichnung des innerhalb der Mehrheit jener Wesen befindlichen Zieles aufgefasst werden, wie ja der eigentliche Loc. plur. die Mehrheit bezeichnet, innerhalb deren etwas statt-

---

*) Wenn man nicht mit Benfey Or. und Occ. II 249 und Kuhn Z. 18, 390 *vrajé* als eigentlichen Locativ ansehen und übersetzen will: er wird einherschreiten (schreitet einher) in rinderreichem Stall. So auch Ludwig (Uebersetz. des R. V. Bd. II S. 289) in der Uebersetzung von 1, 86, 3, während er 7, 32, 10 (ebd. S. 166) durch: der gelangt zu rinderreichem Stalle wiedergibt.

findet, z. B. *imám . . . . gāyatrám . . . ágne devéšu prá vocaḥ* dieses Lied wollest du Agni unter den Göttern verkünden 1, 27, 4. Danach könnte *sá íd devéšu gachati* heißen: das eben gelangt inmitten der Götter und *sá . . . . góšu gachati* der gelangt inmitten von Rindern.

Ist unsere Annahme richtig, dann würde in den erwähnten Sätzen durch den Locativ nicht das Ziel schlechthin sondern nur das innerhalb eines Gegenstandes oder einer Mehrheit von Wesen befindliche Ziel bezeichnet sein, wie in dem Satze *tásmin ní jahi vájram* schlage auf ihn den Donnerkeil der Locativ das auf einer Person befindliche Ziel ausdrückt.

Ist nun die Auffassung des Locativs als eines Casus des schlechthinnigen Zieles auch sonst nicht geboten? Prüfen wir darauf hin andere Stellen des Ṛgveda, in denen der sog. Locativ des Zieles vorkommt.

Wir finden ihn zunächst noch — um an oben Angeführtes anzuknüpfen — in Verbindung mit *gam* Ṛ. V. 1, 32, 14: *áher yātáram kám apaçya indra hṛdí yát te jaghnúšo bhī́r ágachat* welchen Rächer des Ahi sahst du Indra, als in dein Herz, nachdem du geschlagen, Furcht sich schlich? 6, 37, 2: *pró dróṇe hárayaḥ kármāgman* vor schritten in die Kufe die gelben zur (Opfer) Handlung, und mit *yā* 6, 75, 1: *jīmū́tasyeva bhavati prátīkam yád varmī́ yā́ti samádām upásthe* wie (das) der Gewitterwolke ist das Antlitz, wenn gepanzert er geht in der Schlachten Schoß.

Der Locativ des Zieles ist ferner verbunden mit Verben des Steigens, Eintretens, Lenkens, Bringens, Verschaffens, Treibens, Drängens, Stoßens, Werfens und des Fließens und Gießens.

Mit *ruh: ā́ hí ruhátam açvinā ráthe kóçe hiraṇyáye* so steiget denn, Açvinen, in den Wagen, in den goldnen Kasten 8, 22, 9; *tvé asuryàm ā́ruhat* in dich stieg Lebensfülle 5, 10, 2;

mit *viç: éndrasya jaṭháre viça* dring (Soma) in des Indra Bauch ein 9, 66, 15: *índrasya soma . . . . . jaṭháreṣv ā́ viça* in des Indra Bäuche dring, Soma, ein 76, 3 (vgl. ebd. 86, 23);

ā . . . . jáno ná púri camvòr viçad dhárih wie eine Schar in die Burg drang in die Schüssel der gelbe, ebd. 107, 10;

mit *yam: rayím divo duhitaro vibhātī́h prajā́vantam yachatāsmā́su devīh* Reichtum, glänzende Himmelstöchter, sprossreichen lenket unter uns, Göttinnen 4, 51, 10; *dyā́vā nah pṛthivī́ imám . . . . . yajnám devéšu yachatām* Himmel und Erde mögen uns dies . . . Opfer unter die Götter (lenken) schaffen 2, 41, 20; *sá no bhágāya vāyáve . . . . . sómo devéšv ā́ yamat* der möge uns zu Bhaga zu Vàyu, ... der Soma unter die Götter bringen 9, 44, 5 (vgl. 10, 14, 14); *ā́ nah sumnéšu yāmaya* bring' (setz') uns in Gunst 8, 3, 2;

mit *bhar: prá vah satā́m jyéšṭhatamāya suštutím agnā́v iva samidhāné havír bhare* dar bring ich eurem vorzüglichsten der guten den Lobgesang wie in das angezündete Feuer das Gussopfer 2, 16, 1;

mit *van: sá devéšu vanate vā́ryāni* der schafft unter die Götter kostbares 5, 4, 3; *devó devéšu vánate hí vā́ryam devó devéšu vánate hí no dúvah* der Gott unter die Götter schafft er ja kostbares, der Gott unter die Götter schafft er ja unsere Gaben 6, 15, 6; *tā́ devéšu vanatho vā́ryāni* dieses kostbare schafft ihr unter die Götter 7, 2, 7;

mit *īr: pányānsam jātávedasam yó devátāty údyatā havyā́ny aírayat diví* den preisenswerten Jātavedas (rühm' ich), der die beim Gottesdienst dargebrachten Opfergaben in den Himmel schaffte 8, 63, 3; *tvé vásūni purvanīka hotar došā́ vástor érire yajníyāsah* in dich haben Güter, vielgestaltiger Opferer, des Abends des Morgens gelegt die ehrwürdigen *) (Götter) 6, 5, 2; *ágne, víçvāni vā́ryā vā́ješu sanišāmahe tvé devā́sa érire* Agni alle Güter mögen in den Kämpfen wir erlangen; in dich haben die Götter (sie) geschafft 3, 11, 9**); *amā́su*

---

*) Roth s. *yajníya* fasst dies Wort an unsrer Stelle im Sinne von andächtig, fromm. Dagegen dürfte der vorangehende Vers sprechen: *yá ínvati drávināni . . . . viçvávārāni* der über alles werte enthaltende Schätze verfügt.

**) So Roth und Grassmann im Wörterbuch. In der Uebersetzung aber gibt der letztere den Satz so wieder: dir strebten auch die Götter zu. Der Zusammenhang (voran geht: *pári víçvāni súdhitāgnèr açyāma*

pakvám aíraya(ḥ) in die rohen schafftest du (Indra) gekochtes 8, 78, 7; *tvé asuryàṃ vásavo ny ṛṇvan* in dich legten Geisteskraft die Vasu 7, 5, 6;

mit *inv*: *índus . . . pavate . . . índre sómaḥ sáha ínvan mádāya* der Tropfen . . . träufelt ab . . . der Soma in Indra Kraft treibend zur Begeisterung 9, 97, 10;

mit *ava-nī* und *ava-vyadh*: *ṛbī́se átrim açvinā́vanītam ún ninyathuḥ* den in den Schlund hinabgestürzten Atri habt ihr, Açvinen, hinaufgeführt 1, 116, 8; *yuvám bhujyúm ávaviddham samudrá úd ūhathur árṇasaḥ* ihr habt den ins Meer hinabgestürzten Bhujyu aus der Flut heraufgebracht 7, 69, 7; *ávā́juṣṭān vidhyati karté avratā́n* hinab stürzt die widrigen er in die Grube, die gesetzlosen 9, 73, 8; *ávaviddhaṃ taugryám apsv àntár anārambhaṇé támasi práviddham cátasro nā́vo . . . . úd . . . . pārayanti* den inmitten der Wasser hinabgestürzten Tugrasohn, den in unfassbare Finsternis geworfenen fahren vier Schiffe hinaus 1, 182, 6 (vgl. 7, 104, 3);

mit *vap*: *tā́m pūṣan . . . érayasva yásyām bī́jam manuṣyà vápanti* diese bring, Pūšan, herbei, in die die Menschen Samen streuen 10, 85, 37; *kṛté yónau vapatehá bī́jam* in den bereiteten Schoß streuet hier den Samen ebd. 101, 3;

mit *arš*: *sómaḥ pavítre aršati* der Soma fließt in die Seihe 9, 17, 3 vgl. ebd. 3, 9 und öfters;

mit *kšar*: *ešá pavítre akšarat sómo devébhyaḥ sutáḥ* dieser Soma, den Göttern gepresst, floss in die Seihe 9, 28, 2 vgl. 98, 11; 18, 1; 87, 4; *sómaḥ kaláçe akšarat* der Soma strömte in den Krug ebd. 63, 3;

mit *dhāv*: *ā́ kaláçešu dhāvati* in die Krüge strömt er 9, 17, 4 und 67, 14;

mit *sic*: *ayáṃ sómaç camū́ sutó 'matre pári šicyate* der Soma hier, in der Presse gepresst, wird in die Schale umgegossen 5, 51, 4 vgl. 9, 17, 4;

---

mánmabhiḥ víprāso jātávedasaḥ: alles Heil mögen von Agni wir durch Gebet erreichen, wir Sänger vom Jātavedas) und der eben angeführte Satz (6, 5, 2) sprechen für Roths Auffassung. Ludwig übersetzt: mit dir sind die Götter in Bewegung gesetzt.

mit *hu: upasádyāya mīlhúša āsyè juhutā havíḥ* dem zu verehrenden, dem gnädigen gießet den Opferguss in den Mund 7, 15, 1 vgl. ebd. 102, 3; 10, 91, 15; 1, 75, 1; *tásmā etát pányatamāya júšṭam agnaú mitrā́ya havír ā́ juhota* diesem bewundernswertesten (Mitra) gießet den angenehmen Opferguss in das Feuer 3, 59, 5: *havíš pā́ntam ajáraṃ svarvídi divispŕçy ā́hutam júšṭam agnaú* Opferguss, nicht alternder Trank, ist in den glanzfindenden himmelberührenden gegossen, angenehmer in Agni 10, 88, 1;

mit *varš: jaṭhára ā́ vṛšasva* gieß (den Soma) dir in den Bauch 1, 104, 9 und 10, 96, 13.

An diese Sätze, deren Locativ das in einem Gegenstande befindliche Ziel bezeichnet, reihen wir zunächst solche, in denen er mit den Verben des Legens und Setzens verbunden ist und sowol das in wie das an oder auf*) einem Gegenstande befindliche Ziel ausdrückt:

Mit *dhā: dadhišvémáṃ jaṭhára índum indra* leg (tu) diesen Tropfen in den Bauch, Indra 3, 35, 6 vgl. 3, 40, 5; 42, 5; 22, 1; *índum índre dadhātana* den Tropfen in den Indra tut 9, 11, 6;

hṛtsú krátuṃ váruno apsv àgníṃ diví sū́ryam adadhāt sómam ádrau in die Herzen tat Einsicht Varuna, in die Wasser Agni, an den Himmel die Sonne, den Soma auf den Berg 5, 85, 2;

tásmin dadhad vŕšaṇaṃ çúšmam índraḥ in den legt männliche Kraft Indra 4, 24, 7; vgl. 7, 33, 4; *carkŕtyam marutaḥ .... çúšmam maghávatsu dhattana* preisenswerte Kraft, Maruts, in die Opferherren leget 1, 64, 14 vgl. 1, 123, 13; 5, 31, 13; *bhiyásam ā dhehi çátrušu* Furcht lege in die Feinde 9, 19, 6;

dádhāti ketúm ubháyasya jantór havyā́ devéšu dráviṇaṃ sukŕtsu er trägt das Banner beider Arten, (bringt) Opferguss

*) Wir haben die Einteilung nach den verschiedenen durch den Locativ ausgedrückten Beziehungen der nach der Bedeutung der Verba vorgezogen, weil es sich hier um die Bedeutung des Locativs handelt. Dabei entgeht uns nicht, dass die befolgte Einteilung insofern nicht sachgemäß ist, als sie auf der modernen Uebersetzung beruht und als ja mehrere Verba den Casus in seinen verschiedenen Bedeutungen nach sich haben.

unter die Götter, Reichtum unter die Frommen 7, 9, 1; *yūyáṃ ha rátnam maghávatsu dhattha* ihr bringet Schätze unter die Opferherren 7, 37, 2 vgl. 7, 77, 6; *imáṃ no yajnám amŕteṣu dhehi* dies unser Opfer bring' unter die unsterblichen 3, 21, 1 vgl. 7, 11, 5; 10, 98, 11; 4, 15, 2; *marútsu vo dadhīmahi stómaṃ yajnáṃ ca dhṛṣṇuyā* unter eure Maruts wollen wir Lied und Opfer herzhaft schaffen 5, 52, 4;

káṃ hánaḥ káṃ vásau dadho 'smā́ñ indra vásau dadhaḥ wen willst du töten, wen in das Gut versetzen? uns, Indra, wollest du in das Gut versetzen (Schätze uns spenden) 1, 81, 3 vgl. 4, 17, 13; 8, 13, 22; *tám ...... vrajásya sātā́ gómato dadhāti* den ... setzt er in eines rinderreichen Stalles Erwerb 6, 10, 3;

asmā́ñ amṛtatvé dadhātana uns versetzet in Unsterblichkeit 5, 55, 4 vgl. 1, 31, 7; *mā́ no mātā́ pṛthivī́ durmataú dhāt* nicht möge uns die Mutter Erde in Ungunst setzen 5, 42, 16 und 43, 15; vgl. 2, 34, 9; 6, 50, 4;

áme devā́n dhāt in Schrecken setzte er die Götter 1, 67, 3 vgl. 1, 63, 1; 4, 17, 7;

dhiṣvá vájraṃ dákṣina indra háste leg dir den Donnerkeil Indra in die rechte Hand 6, 22, 9 vgl. 6, 45, 18; 1, 64, 10; 9, 76, 2; 1, 63, 2; *kád dha .... pitā́ putráṃ ná hástayoḥ dadhidvé* was habt ihr denn .... wie der Vater den Sohn in die Arme euch gelegt? 1, 38, 1;

sū́ryam ā́ dhatto diví cítryaṃ rátham die Sonne setzet ihr an den Himmel als glänzenden Wagen 5, 63, 7;

víçvā hárī dhurí dhiṣvā ráthasya alle Rosse stell an die Deichsel des Wagens 2, 18, 7 vgl. 3, 6, 6; 7, 34, 4.

vásiṣṭham ha váruṇo nāvy ā́dhāt den Vasiṣṭha setzte Varuna in (auf) das Schiff 7, 88. 4;

váriṣṭhe na indra vandhúre dhā(ḥ) auf den weitesten Wagensitz setz uns Indra, 6, 47, 9.

Wie in den letzten Sätzen bezeichnet der Locativ das auf einem Gegenstande befindliche Ziel in Verbindung

mit *sad*, das jedoch in der Bedeutung sich auf etwas setzen zumeist mit Adverbien verbunden ist, z. B.: *dhruvé sádasi sīdati* auf einen festen Sitz setzt er sich 9, 40, 2;

iḍām devī́m barhíši sādáyanto 'çvínā ..... huvema Iḍā die Göttin auf die Streu setzend wollen wir die Açvinen rufen 7, 44, 2; *devaír ā́ satsi barhíši* mit den Göttern setze dich auf die Streu 1, 12, 4 und öfters; *ní barhíši priyé sadad* nieder auf die liebe Streu setz' er sich 8, 13, 24 u. a. m.;

mit **han**: *yád āçávaḥ ..... pṛthivyā́ḥ sā́nau jáṅghananta pāṇíbhiḥ* wenn die Rosse auf der Erde Fläche schlagen mit den Hufen 2, 31, 2; *jahí ny èšv açánim tápišṭhām* schlage nieder auf diese (Feinde) den glühenden Blitzstrahl 3, 30, 16 vgl. 1, 52, 6;

mit **ni-vadh**: *índrā yuvám varuṇā didyúm asminn ..... ní vadhišṭam* Ihr, Indra Varuna, schleudert auf ihn das Geschoss nieder 4, 41, 4;

mit **vās**: *mádhye vasišva tuvinṛmṇórvóḥ* auf die Mitte der Schenkel stürme los (ziele) sehr mannhafter 8, 59, 10.

Von den mit Präpositionen verbundenen Locativen des Zieles genügt es die folgenden anzuführen:

mit *ádhi: ágne ní šatsi ... ádhi barhíši* Agni setz nieder dich auf die Streu 8, 23, 26;

mit *antár: yuvám ha gárbhaṃ jágatīšu dhattho yuvám víçvešu bhúvanešv antáḥ* ihr legt den Keim in die Weibchen, ihr in alle Wesen hinein 1, 157, 5;

mit *ā́: dadhúš tvā bhṛgavo mā́nušešv ā́* gesetzt haben dich die Bhṛgu unter die Menschen 1, 58, 6;

mit *úpa: úpa tvacy ùpamasyā́ṃ ní dhāyi* auf die oberste Fläche wurde er gelegt 1, 145, 5.

In allen oben angeführten Sätzen brauchen die Locative nicht als Bezeichnung des schlechthinnigen Zieles, sondern können sie ohne jeglichen Zwang, wie unsere Uebersetzung es auszudrücken suchte, als Bezeichnungen des in, an oder auf einem Gegenstande befindlichen Zieles aufgefasst werden. Ziehen wir aber die Bedeutung des eigentlichen Locativs und das Verhältnis des sogenannten Ziellocativs zu andern Casus in Betracht, so ergibt sich, dass jene Locative die ihnen von uns zugewiesene Bedeutung nicht nur haben

können, sondern haben müssen. Denn nur so lässt sich die Verbindung zwischen der einen und der andern Bedeutung, der des eigentlichen und der des Ziellocativs, herstellen, ohne dass bei der Bestimmung des Verhältnisses des letzteren zu den andern Casus Schwierigkeiten entgegentreten. Jene Verbindung ist die allerengste: die beiden Bedeutungen sind nur eine, aber nicht — wie Hübschmann will — insofern als statt des Wohin ein Wo gedacht wird, noch — wie Hoefer will — insofern der Locativ ein Wo- Wohin-Casus zugleich ist, sondern insofern der Locativ ursprünglich immer ohne jegliche Beziehung auf Ruhe und Bewegung, auf Wo und Wohin die Berührung bezeichnete, diese mochte als von vornherein vorhanden oder als durch eine Tätigkeit herbeigeführt dargestellt werden. *Gṛhé* hieß »in Haus«, es mochte in Sätzen stehen wie *svā̆hā yajnám kṛnótendrāya yajvanó gṛhé* zum Heile bereitet das Opfer dem Indra in des Opferers Hause 1, 13, 12 oder in Sätzen wie *agním náro ví bharante gṛhé-gṛhe* den Agni tragen die Männer in jegliches Haus 5, 11, 4; *barhíši* hieß »auf Streu«, es mochte mit *ās* wie 10, 63, 1: *yé .... barhíši devā́ ásate* welche Götter auf der Streu sitzen, oder mit *sad* verbunden sein wie 1, 12, 4: *devaír ā́ satsi barhíši* mit den Göttern setz dich auf die Streu. *Devéšu* hieß »inmitten der Götter«, es mochte in Sätzen stehen wie *ágne táva tyád ukthyàm devéšu asty ā́pyam* Agni dein ist diese preisenswerte Freundschaft inmitten der Götter 1, 105, 13 oder in Sätzen wie *sá íd devéšu gachati* das eben geht inmitten der Götter 1, 1, 4.

Danach begreifen wir den Unterschied zwischen dem sogenannten Ziellocativ und andern Casus. So heißt es 8, 46, 9: *gaméma gómati vrajé* mögen wir kommen in einen rinderreichen Stall, aber unmittelbar vorher *sá naḥ çavištha sávanā́ vaso gahi* du stärkster, guter, komm zu unsren Somasäften. Wie hier Locativ und Accusativ so sehen wir Locativ und Dativ geschieden 2, 16, 1: *prá vaḥ satā́ṃ jyéšṭhatamāya sušṭutím agnā́v iva samidhāné havír bhare* eurem vorzüglichsten der guten bring ein Loblied ich dar wie in angezündet Feuer ein Gussopfer; 5, 12, 1: *prā́gnáye .... mánma*

ghṛtáṃ ná . . āsyè . . gíram bhare vṛšabhā́ya dar bring ich dem Agni das Gebet, wie Schmelzbutter in den Mund das Lied dem Starken; 7, 13, 1: *prā́gnáye . . . . mánma dhītím bharadhvam, bháre havír ná barhíši prīṇānó vaiçvānarā́ya yátaye matīnā́m* tragt dem Agni ein Gebet, ein Lied vor, ich bring' (es) wie Gussopfer auf die Streu erfreut dem allverehrten Lenker der Gedanken; 9, 62, 15: *índur índrāya dhīyate vír yónā vasatā́v iva* der Tropfen wird dem Indra hingesetzt wie der Vogel in das Nest, die Behausung. Eben so tritt die Verschiedenheit der Casusbedeutungen zu Tage in dem oben (S. 186) angeführten *sá no bhágāya vāyáve . . . . . sómo devéšv ā́ yamat.* Nach Potts und Hübschmanns nicht minder als nach Höfers und Autenrieths Auffassung bliebe die Verschiedenheit der Casus in diesen Sätzen unerklärt. Warum sollte nur bei *agní* in der Bedeutung Feuer und bei *vrajá, āsyà barhís* und *yoní,* nicht aber bei Agni und Indra (2, 16, 1 und 7, 13, 1) das Ziel als ein erreichtes, warum nach Höfer nur jene, nicht aber diese mit ihnen verglichenen durch den Wo-Wohin-Casus ausgedrückt werden? Weshalb wird ferner in dem zuletzt genannten Beispiele der Plural anders behandelt als der Singular? Nach unserer Auffassung ergiebt sich die Verschiedenheit von selbst. Es stehen nur *agní, barhís, yóni* u. s. w. im Locativ, weil sie die Gegenstände bezeichnen, in denen sich das Ziel befindet, es steht ferner der Plural von *devá,* nicht aber die Bezeichnung der einzelnen Götter 9, 44, 5 im Locativ, weil durch jenen die Mehrheit ausgedrückt wird, innerhalb deren das Ziel vorhanden ist. Wie hier die Verschiedenheit der neben einander gebrauchten Casus eine wohl begründete ist, so glauben wir auch in beiden von Delbrück ALJ. S. 45 als Beispiele für den Parallelismus von Dativ und Locativ und Accusativ und Locativ angeführten Sätzen die verschiedenen Casus als nicht gleichbedeutend auffassen zu können. In dem Satze *tváṃ tám agne amṛtatvá uttamé mártaṃ dadhāsi çrávaso divé-dive* 1, 31, 7 ist, mein' ich, *çrávase* nicht *amṛtatvé* parallel, sondern es bezeichnet den Zweck des *amṛtatvé dhā:* Du Agni setzest den sterblichen in höchste Unsterblichkeit zum Ruhme

Tag für Tag*) und 5, 1, 4 — *agním áchā devayatā́m mánāṅsi cákšūṅšīva sū́rye sám caranti* zu Agni hin der Frommen Gedanken wie die Augen in die Sonne gehen — ist das In-die-Sonne-Gehen des Auges wie unser »in die Sonne sehen« zu fassen. Endlich sind *aparī́bhyas — utā́parī́bhyo maghávā ví jigye* für die Zukunft siegte da der mächtige 1, 32, 13 — und *aparī́šu — utā́parī́šu kṛṇute sákhāyam* für die Zukunft schafft er sich einen Freund 10, 117, 3 —, die Delbrück (K. Z. 18, 82) als für das nahe Zusammentreffen des Dativs mit dem Locativ des Zieles »besonders bezeichnend« anführt, insofern verschieden, als *aparī́bhyaḥ* der Dat. commodi ist, während *aparī́šu* »in die Zukunft hinein« bedeutet ganz wie in futurum, in posterum u. a. z. B.: sancit in posterum, ne quis huius supplicio levando se iactare possit Cic. Cat. 4, 5, 10.

Es gibt jedoch manche Sätze im Ṛgveda, die unsere Auffassung zu widerlegen scheinen. Bevor wir aber auf jene eingehen, wollen wir den Locativ des Zieles im Griechischen betrachten.

Wenn Hübschmann bei seiner Erklärung dieses Casus von der Construction der Verba ponere collocare u. a. ausgeht, so hat er eine im Gebiete der classischen Sprachen keineswegs vereinzelte Erscheinung im Auge. Auch im Griechischen werden ja bekanntlich Verba der Bewegung oft, wie es früher gewöhnlich hieß, mit ἐν statt mit εἰς verbunden. Hier jedoch ist der Gebrauch der Schriftsteller der sinkenden Graecität von dem classischen (vgl. u. a. Valckenaer Selecta e scholis in N. T. I p. 193 II p. 61) und innerhalb dieses der der Dichter von dem der Prosaiker zu unterscheiden. Dieser »erkennt nur diejenige Redeform an, worin die Rücksicht auf Dauer und Beständigkeit als Resultat der Handlung vorwaltet« (Bernhardy W. S. d. gr. Spr. S. 208) oder wie Poppo zu Xenophon Anab. 4, 7, 17 sich ausdrückt, si in verbis motus simul commorationis actio inest, ut saepe in perfectis et plusquamperfectis. Nach Krüger (G. Spr. § 68, 12, 2), der hierin den von Bernhardy a. a. O. als un-

*) So auch Ludwig (Uebersetz. d. Rigv. I S. 281).

zureichend bezeichneten Bemerkungen Heindorfs zu Plat. Soph. 260 c. folgt, beschränkt sich dieser Gebrauch eben hierauf, auf die Verbindung mit dem Perfectum oder Plusquamperfectum. Denn ihm sind ἐν Ἀμπρακίᾳ καὶ ἐν Λευκαδίᾳ ἀπήεσαν Thukyd. 4, 42, 3 und ἐν Ἀρκαδίᾳ ἀπήεσαν Xen. Hell. 7, 5, 10, in deren ἀπήεσαν Poppo (Thukyd. I 1 p. 178 und zu Xenoph. Anab. 4, 7, 17) zugleich ἀπῆσαν enthalten sieht, ebenso »mehr als zweifelhaft« *) wie das von Bekker, Poppo u. a. verworfene ἀποστελοῦντες ἐν τῇ Σικελίᾳ Thukyd. 7, 17, 3. »Nur bei τιθέναι«, fügt Krüger a. a. O. hinzu, »und ähnlichen Verben findet sich neben εἰς auch ἐν, insofern die Ruhe als Ergebnis zu bezeichnen ist«. »Bei Dichtern« aber, heißt es in der poet.-dialekt. Syntax (§ 68, 12, 2), »besonders bei Homer findet sich ἐν für ἐς häufig auch außer den att. Synt. erwähnten Fällen«. Nach Bernhardy (a. a. O.) lassen die Dichter »die räumliche Betrachtung als ein abgesondertes Moment ohne engere Verknüpfung mit dem Verbum hervortreten, wie Hesiod. Theog. 189 κάββαλ' ἀπ' ἠπείροιο πολυκλύστῳ ἐνὶ πόντῳ im Meere war es, wo der Wurf geschah«. Sehen wir näher zu, so finden wir — dass auch bei Dichtern — wir haben besonders Homer, Hesiod, Aeschylus und Sophokles in Betracht gezogen — jenem Gebrauch ganz bestimmte Grenzen gezogen sind. Er begegnet uns nämlich im Homer in Verbindung mit den Verben βαίνειν θρώσκειν ὀρούειν πίπτειν ἐρείπειν βάλλειν ἱέναι λαμβάνειν στάζειν τιθέναι u. ähnl. und zwar in folgenden Sätzen:

mit βαίνειν θρώσκειν ὀρούειν : ἂν δ' ἔβαν ἐν δίφροισι Ψ 132; ἐστιχόων ὄφρ' ἐν Τρωσὶ μέγα φρονέοντες ὄρουσαν Π 258; αὐτίκα δ' ἐν πρώτοισι μέγα προθορὼν ἐκέλευσεν Ξ 363; ὡς δὲ λέων ἐν βουσὶ θορὼν ἐξ αὐχένα ἄξῃ Ε 161; ὁ δέ τ' ἐν μέσσῃσιν (βόεσσι) ὀρούσας βοῦν ἔδει Ο 635;

mit πίπτειν ἐρείπειν u. ähnl.: ὡς ὅτε κῦμα θοῇ ἐν νηὶ πέσῃσιν Ο 624: ἐν δὲ λέβητι πέσε κνήμη τ 469; ἐν νηυσὶ

*) Wie denn jetzt an beiden Stellen ἀπῆσαν gelesen wird, vgl. Herbst über C. G. Cobets Em. i. Thukyd. (im 3. Supplmtbd. z. d. N. J. f. Ph. u. P. S. 11).

μελαίνῃσιν πεσέονται Λ 824 vgl. Λ 311 Ο 63 Β 175 Ι 235 Μ 107 126 Ρ 639; *ὁ δ' ἐν κονίῃσι χαμαὶ πέσεν* Δ 482 vgl. Ε 583 Ζ 453 Ν 617 Ξ 418 Ο 434 Π 741 ferner Ν 205 σ 398 und Λ 425 Ν 508 520 Ξ 452 Ρ 315 428 Ο 423; — *κὰδ δ' ἔπεσ' ἐν κονίῃσι μακών* Π 469 κ 163 σ 98 τ 454 vgl. Ψ 437; *ὁ δ' ὕπτιος ἐν κονίῃσιν κάππεσεν* Δ 522 Ν 548 Π 289 vgl. Ο 538 Μ 23; *ἔκπεσε . . . δίφρου ἐν κονίῃσιν* Ε 585 vgl. Ζ 42; — *ἤριπε δ' ἐν κονίῃ* Ε 75 vgl. Λ 743 Χ 330; — *πρὶν αὖτ' ἐν χερσὶ γυναικῶν φεύγοντας πεσέειν* Ζ 81; — *καὶ μὲν τοῖς ὄπιδος κρατερὸν δέος ἐν φρεσὶ πίπτει* ξ 88; *ἐν δ' ἄλλοισι θεοῖσιν ἔρις πέσε* Φ 385; — *ὡς δ' ὅτε κάπρω ἐν κυσὶ θηρευτῇσι μέγα φρονέοντε πέσητον* Λ 325;

ἐν δὲ πυρῇ πεσέτην Ψ 216; *ἡ δ' ἐν γούνασι πίπτε Διώνης* Ε 370; *οὐκ ἂν ἐν αὐχέν' ὄπισθε πέσοι βέλος οὐδ' ἐνὶ νώτῳ* Ν 289 vgl. Φ 241;

mit *βάλλειν* u. ähnl.: *ὁ δ' ἐν πυρὶ βάλλε θυηλάς* Ι 220 vgl. Σ 474 γ 341 446 ξ 422 429; *κρεῖον μέγα κάββαλεν ἐν πυρὸς αὐγῇ* Ι 206; *αἴθε . . . μ' ἀναρπάξασα θύελλα . . . . ἐν προχοῇς . . βάλοι . . . Ὠκεανοῖο* υ 65; *ἐν νηυσὶν μενεαίνετε . . . πῦρ ὀλοὸν βαλέειν* Ν 628 vgl. Θ 501 ι 470 σ 84 υ 382; *χαμαὶ βάλον ἐν κονίῃσιν* Ε 588 vgl. Θ 156; *μέσῳ δ' ἐνὶ κάββαλ' ὁμίλῳ* Μ 206; *εἶχεν ἐγὼ κεφαλὴν . . . . ἐν χείρεσσι βάλω* Ρ 40 vgl. Ε 574 Φ 104; *μή τις . . χαλκὸν ἐνὶ στήθεσσι βαλὼν ἐκ θυμὸν ἕλοιτο* Ε 317 346 vgl. υ 62;

ἐν στήθεσσι μένος βάλε ποιμένι λαῶν Ε 513 vgl. Ρ 451; *ἐν γάρ τοι στήθεσσι μένος πατρώϊον ἧκα* Ε 125 vgl. h. i. Aphr. 73; — *ὡς ἐνὶ θυμῷ ἀθάνατοι βάλλουσι* α 200, ο 172; *σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῇσιν* Α 297 und oft; *ἐν θυμῷ δὲ βάλοντο ἔπος* Ο 566;

ἐν δαπέδῳ δὲ χαμαὶ βάλον ἀχνύμενον κῆρ χ 188; *βάλλον δ' εἰν ἐλεοῖσιν ἀολλέα* ξ 432; *ἡ μὲν ἔβαλλε θρόνοις ἔνι ῥήγεα* κ 352 vgl. υ 150;

mit *λαμβάνειν* u. ähnl.: *Νέστωρ δ' ἐν χείρεσσι λάβ' ἡνία* Θ 116; *ὁ δ' ἐν χερσὶ σκῆπτρον λάβε* Κ 328; *ἐν χείρεσσι λάβ' αἰγίδα* Ο 229; *νῶτα βοὸς παρὰ . . . θῆκεν ὄπτ' ἐν χερσὶν ἑλών* θ 66 vgl. μ 229;

mit *φύειν*: *ἔφυν τ' ἐν χερσὶν ἕκαστος* κ 397 vgl. ω 410; *ὀδὰξ ἐν χείλεσι φύντες Τηλέμαχον θαύμαζον* α 381 σ 410 υ 268;

mit *βάπτειν*: *ὡς δ' ὅτ' ἀνὴρ χαλκεὺς πέλεκυν . . εἰν ὕδατι . . βάπτῃ* ι 392;

mit *στάζειν*: *ἀλλ' ἴθι οἱ νέκταρ τε καὶ ἀμβροσίην . . . στάξον ἐνὶ στήθεσσ(ιν)* Τ 348 vgl. 353;

mit *οἰνοχοεῖν*: *ἐπὶ δ' ἀνέρες . . ὄροντο οἶνον οἰνοχοεῦντες ἐνὶ χρυσέοις δεπάεσσιν* γ 472;

mit *τιθέναι* u. ähnl.: *εἰ μὴ ἐγὼ τάδε τόξα φαεινῷ ἐν πυρὶ θείην* Ε 215 vgl. Ψ 45; *τρίποδ' ἵστασαν ἐν πυρί* Θ 435; *μήτηρ δ' ἐν κίστῃ ἐτίθει ἐδωδήν* ζ 76 vgl. ϑ 425 Π 254; *ἐν λεχέεσσι δὲ θέντες . . . . κάλυψαν* Σ 352 vgl. Ω 720 Σ 233 ω 44; *νηὶ δ' ἐνὶ πρύμνῃ ἔναρα . . . θῆκ' Ὀδυσεύς* Κ 570 vgl. β 389 μ 171; *ὁ δὲ τόξον . . . ἐνὶ κλισίῃσιν ἔθηκεν* Ο 478 vgl. Τ 280 Ψ 254 *ἤ μιν ζωὸν ἐόντα . . . θείω Λυκίης ἐν πίονι δήμῳ* Π 437 vgl. ebd. 673 683 Ε 446 ν 135 — ψ 186; *δέπας ἀμφικύπελλον μητρὶ φίλῃ ἐν χερσὶ τίθει* Α 585 vgl. Ω 101 γ 51, ν 57 ξ 448 ο 120 130 σ 152 — Θ 289 Κ 529 Υ 182 Ψ 152 597 624 797 α 153 ϑ 482 406 φ 235 379 ξ 312 π 444; *ἐν χερσὶ δέπας δόσκεν* Σ 545; *τὴν μὲν πατρὶ φίλῳ ἐν χερσὶ τίθει* Α 441 vgl. 446 Ζ 482;

ἐν φρεσὶ θέσθε ἕκαστος αἰδῶ καὶ νέμεσιν Ν 121 vgl. Ο 561 661 — Ι 637 β 125 Ν 732 Ρ 470 — Φ 145 α 89 320 γ 76 ζ 140 δ 729 ξ 227 π 291; *ὅς ῥ' ἐνὶ θυμῷ δήμου θῆκε φάτιν* Ι 459; *πείθεο δ' ὥς τοι ἐγὼ μύθου τέλος ἐν φρεσὶ θείω* Π 83 vgl. Τ 121 λ 146 h. i. Ap. 257;

ἤ ἑ . . . ἐν ὤμῳ γήραϊ θῆκεν ο 357;

θῆκεν ἐν ἀκμοθέτῳ μέγαν ἄκμονα Σ 476 vgl. Ψ 165 Ω 787;

mit *ἕζεσθαι* u. ähnl.: *ἕζετο δ' εἰνὶ θρόνῳ* Ο 150 vgl. Ω 597 δ 136 β 14 α 437; *εἷσεν δ' ἐν κλισμοῖσι* Ι 200; *ἵδρυσε θρόνῳ ἔνι θοῦρον Ἄρηα* Ο 142 vgl. ε 86 γ 38.

Bei Hesiod sehen wir »*ἐν* für *εἰς*« gebraucht in Verbindung

mit *πίπτειν*: *ἐν κονίῃσι χαμαὶ πέσεν* Scut. 365; *Θηρὼ δ' Ἀπόλλωνος ἐν ἀγκοίνῃσι πεσοῦσα γείνατο* frg. 83, 4 (Göttl.);

mit *βάλλειν*: *Δημήτερος .. ἀκτὴν ... ἐν ἀλωῇ βάλλειν* Erg. 806; *κάββαλ' ἀπ ἠπείροιο πολυκλύστῳ ἐνὶ πόντῳ* Theog. 189; *σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῇσιν* Erg. 107 vgl. ebd. 297;

mit *τιθέναι*: *μεγάλῃ δ' ἐνὶ (νηί) φορτία θέσθαι* Erg. 643 vgl. 689;

ἥτ' ἄνδρα ἐν ὠμῷ γήραϊ θῆκεν ebd. 705;

bei Aeschylus:

mit *πίπτειν* u. ähnl.: *πίτνει δ' ἐν ἐνύδρῳ τεύχει* Ag. 1087 (Hermann); *βυσσίνοις δ' ἐν πέπλοις πέσῃ λακίς* Pers. 124 vgl. Choeph. 35;

mit *βάλλειν*: *βροτοφθόρους κηλῖδας ἐν χώρᾳ βαλεῖ* Eum. 779 und 806; *σὺ δ' ἐν τόποισι ... μὴ βάλῃς μήθ' αἱματηρὰς θηγάνας* ebd. 845;

mit *βάπτειν*: *δίθηκτον ἐν σφαγαῖσι βάψασα ξίφος* Prom. 866;

mit *τιθέναι*: *πρὶν πόδα χέρσῳ τῇδ' ἐν ἀσώδει θεῖναι* Suppl. 31; *ταῦτ' ἐν μέσῳ τίθημι τῆς κακῆς ἀρᾶς* Choeph. 138;

mit *ἵζειν* u. ähnl.: *ἵζει τέταρτον τόνδε μάντιν ἐν θρόνοις* Eum. 18; *μήτ' ... ἐν τοῖς ἐμοῖς ἀστοῖσιν ἱδρύσῃς Ἄρη ἐμφύλιον* Eum. 849;

bei Sophokles:

mit *πίπτειν* u. ähnl.: *οὔ ποτε γὰρ φρενόθεν γ' ἐπ' ἀριστερά .... ἔβας τόσσον ἐν ποίμναις πίτνων* Ai. 185 vgl. ebd. 375; *χερόπληκτοι δ' ἐν στέρνοισι πεσοῦνται δοῦποι* ebd. 632; *Ἔρως ὃς ἐν κτήμασι πίπτεις* Antig. 782;

mit *βάλλειν*: *τὸν ... φίλον .... μήποτ' ἐν αἰτίᾳ .... βαλεῖν* OR. 656;

mit *τιθέναι*: *ἐν τάφοισι θέσθε* OC. 1410 vgl. Ant. 503.

Aus diesen Sätzen ersehen wir, dass auch die älteren griechischen Dichter in dem Gebrauche der Präposition *ἐν* »für *εἰς*« nicht über gewisse Grenzen hinausgegangen sind. Sie setzen vielmehr nach den Verba der Bewegung *ἐν* nur dann, wenn das Ziel ein in, auf oder an einem Gegenstande oder in einer Mehrheit von Wesen befindliches ist. So ist denn der Gebrauch von *ἐν* nach diesen Verba dem des sog. Ziellocativs im Ṛgveda völlig entsprechend. Besonders sei hier auf die Uebereinstimmung der Construction dieser Präposition

mit dem Plural der Bezeichnung lebender Wesen und des Gebrauches des Loc. pl. im Ṛgveda hingewiesen. Wie es hier *devéšu gachati* (1, 1, 4) heißt, so im Homer *ἐν Τρωσὶ ὄρουσαν* (*Π* 258), wie hier *góšu gántā* (8, 60, 5 u. s.) so im Homer *ἐν βουσὶ θορών* (*E* 164) und bei Sophokles *ἐν βουσὶ πεσών* (Ai. 185). Auf die Art des Zieles kommt es also auch bei den griechischen Dichtern an und nicht auf den Mangel der Verknüpfung der »räumlichen Betrachtung« mit dem Verbum oder auf die Auffassung des erstrebten Zieles als eines erreichten.

Wir haben, um von der gewöhnlichen Annahme der Anwendung von *ἐν* für *εἰς* auszugehen, zunächst mit der Präposition *ἐν* verbundene Locative besprochen, damit aber schon eine spätere Stufe der Entwickelung dieses Casus in Betracht gezogen. Gehen wir nun rückwärts, so sehen wir zuvörderst, dass unserer Auffassung auch die allerdings nur noch spärlich vorkommenden Locative sich fügen, die der Verdeutlichung der Präposition *ἐν* noch entraten, z. B.

nach *πίπτειν*: *αἱματόεσσα δὲ χεὶρ πεδίῳ πέσε* *E* 82; *πρηνὴς ἁλὶ κάππεσε* ε 374; *τὶ γὰρ λύτρον πεσόντος αἵματος πέδῳ* Aesch. Choeph. 43 vgl. Eum. 471; *ὕπνῳ πεσοῦσαι δ' αἱ κατάπτυστοι κόραι* Eum. 70; *τοῦ δὲ πίπτοντος πέδῳ πῶλοι διεσπάρησαν* Soph. El. 747;

nach *βάλλειν*, *πέμπειν* u. ähnl.: *ὅς μιν ἐπιγράψας κυνέῃ βάλε* *H* 187; *ἐκ δ' ἄρα πάντα θεμείλια κύμασι πέμπεν* *M* 28; *χαλεπὸν δέ κεν εἴη πρεσβύτατον ... ἀτιμίῃσιν ἰάλλειν* ν 142; *πρίν γε χώραν τήνδε κινδύνῳ βαλεῖν* Aesch. Sept. 1032; *σύ τ' Ἰνάχειον σπέρμα τοὺς ἐμοὺς λόγους θυμῷ βάλ'* Prom. 706;

nach *τιθέναι* u. *διδόναι*: *κολεῷ μὲν ἄορ θέο* κ 333; *δίδου δέ οἱ ἡνία χερσίν* *Θ* 129;

nach *δέχεσθαι* u. ähnl.: *ἐδέξατο χειρὶ κύπελλον* *A* 596; *ἡ δ' ἄρα μιν κηώδεϊ δέξατο κόλπῳ* *Z* 483 vgl. ebd. 136 *Σ* 398 h. i. Cer. 231; *ἡνία λάζετο χερσὶν* *E* 365 *P* 482 *Ω* 441 γ 483 vgl. *P* 620. Bei der Erklärung dieser Verbindung jedoch ist Vorsicht geboten, da der Dativ hier auch instrumentale

Bedeutung haben*) d. h. der Localis den Instrumentalis vertreten kann. Dass der Localis in dieser Construction als solcher empfunden wurde, zeigen die oben angeführten allerdings nicht zahlreichen Stellen, in denen dem Casus ἐν beigegeben ist. Die Bestimmung der Bedeutung des präpositionslosen Casus ist von dem Zusammenhang abhängig, dürfte aber dabei schwerlich von unserem Gefühl — das in diesem Punkte anders als das der homerischen Sänger sein kann — unbeeinflusst bleiben — man müsste denn in der Präpositionslosigkeit allein Beweises genug dafür finden, dass der Instrumentalis und nicht der Localis gedacht wurde.

Dass durch dieselben Casusformen in so ähnlichen Verbindungen verschiedenes ausgedrückt wurde, ist eben so wenig befremdend wie die Anwendung der Mischcasus überhaupt, deren einheitlicher Lautgestalt ja keineswegs eine und dieselbe Vorstellungsbeziehung entsprach, deren Umfang vielmehr im Laufe der Zeit gewachsen war. Es war eben das Ganze der Vorstellungsreihe von wesentlichem Einfluss auf die Darstellung wie auf das Verständnis.

Der bloße Locativ steht endlich

nach *πηγνύναι*: *καὶ τότε δὴ γαίῃ πήξας εὐῆρες ἐρετμόν .... οἴκαδ' ἀποστείχειν* λ 129 u.

nach *κλίνειν*: *ἔστησαν σάκε' ὤμοισι κλίναντες* Δ 593 Ν 488 vgl. Χ 4.

Zwischen diesen jeglicher Stütze oder richtiger jeglicher ausdrücklichen Verdeutlichung entratenden und den mit Präpositionen verbundenen Locativen stehen die, denen das Adverbium ἐν beigefügt ist. Diese zerfallen in zwei Abteilungen, in solche, neben denen ἐν mit dem Verbum vereinigt und in solche, neben denen es vom Verbum getrennt steht. Innerhalb der letzteren Abteilung wäre wiederum das in tmesi stehende ἐν von dem ganz selbständigen zu unterscheiden, wenn C. A. J. Hoffmann (Homerische Untersuchungen II, die

---

*) Vgl. die gründliche Abhandlung von C. Capelle: Dativi localis quae sit vis atque usus in Homeri carminibus. Hannover 1864 S. 12, der ich manche Ergänzung meiner Sammlungen verdanke.

Tmesis in der Ilias) darin Recht hätte, dass alle Adverbia, die mit dem ihnen folgenden Verbum an andern Stellen componirt erscheinen, als in tmesi stehend anzusehen seien. Wir können aber Hoffmann in diesem Puncte eben so wenig beipflichten wie darin, dass einzelne Adverbia als solche nicht nur eine stärkere sondern auch, wie er es von *ἐν* oder — da dies in adverbialer Geltung immer mit *δέ* verbunden ist — von *ἐν δέ* (D. Tm. i. d. Il. 2 S. 8f.) behauptet, eine andere Bedeutung haben, als wenn sie in tmesi stehen. Dass an mehreren Stellen und zwar an denjenigen, die Hoffmann (D. Tm. 3 S. 4) als Beweis für das Vorhandensein der Tmesis überhaupt anführt, diese angenommen werden müsse, stellen wir nicht in Abrede. Wenn er aber (D. Tm. 2 S. 14) meint, dass sie nur so lange möglich sei »als die Partikel noch eine gewisse Selbständigkeit besitzt, d. h. so lange als das Compositum noch nicht zu einem einheitlichen Begriffe geworden«, so wird dies durch das von ihm unmittelbar darauf angeführte *ὑπεσχόμην*, bei dem dies nach *N* 368 *τῷ δ' ὁ γέρων Πρίαμος ὑπό τ' ἔσχετο καὶ κατένευσεν δωσέμεναι* »noch nicht der Fall« sein soll, widerlegt. Denn dass *ὑποσχέσθαι* dem Sänger jenes Verses ein »einheitlicher Begriff« war, geht aus einem der nächsten Verse (376) hervor, wo es heißt *ὁ δ' ὑπέσχετο θυγατέρα ἥν.* Lässt dies sich auf irgend eine Weise so wiedergeben, dass *ὑπό* noch vom Stamme *σεχ* getrennt erscheinen kann, wie es *K* 39 *δείδω μὴ οὔτις τοι ὑπόσχηται τόδε ἔργον* möglich ist? Oder erfordert nicht vielmehr jene Verbindung den »einheitlichen Begriff« des Versprechens ganz so wie das *ν* 369 stehende *ὑποσχεσίῃσι πιθήσας?* Hat aber unser Sänger in den Nachbarversen *ὑποσχέσθαι* als einen Begriff gedacht, nicht anders als es *Z* 93 *καί οἱ ὑποσχέσθαι δυοκαίδεκα βοῦς ἐνὶ νηῷ ... ἱερευσέμεν* vgl. 115; *Α* 514 *νημερτὲς μὲν δή μοι ὑπόσχεο καὶ κατανεῦσον; Ο* 374 *Ζεῦ πάτερ εἴ ποτέ τις τοι ... εὔχετο νοστῆσαι σὺ δ' ὑπέσχεο καὶ κατένευσας* u. ö. der Fall ist, so dürfte auch *ὑπό τ' ἔσχετο* von ihm als ein »einheitlicher Begriff« gefasst worden und die Trennung nur eine äußerliche gewesen sein. Dafür spricht auch der Umstand, dass sonst *ὑπέσχετο καὶ*

κατένευσεν formelhaft am Versende verbunden sind, vgl. das unsrem Verse ganz analoge *ἐν Τροίῃ γὰρ πρῶτον ὑπέσχετο καὶ κατένευσεν δωσέμεναι* δ 6, ferner *B* 112 *I* 19 *M* 236 ν 133 ω 335. Demnach zeigt uns jenes *ὑπό τ' ἔσχετο*, dass, auch nachdem das Compositum zu einem einheitlichen Begriffe geworden war, die Tmesis möglich war, d. h. dass innerlich zu einer Einheit verbundene Elemente äußerlich getrennt wurden. Eine solche äußerliche Trennung nehmen wir auch u. a. ϑ 343 *ἐν δὲ γέλως ὦρτ' ἀϑανάτοισι ϑεοῖσιν* an gegenüber *ἄσβεστος δ' ἄρ' ἐνῶρτο γέλως μακάρεσσι ϑεοῖσιν* *A* 599 ϑ 326. Und nur eine solche Trennung verdient den Namen Tmesis. Vollzogen aber wurde dieselbe nach der Analogie anderer Composita, deren Glieder noch nicht so eng verwachsen waren und einerseits in ursprünglicher Weise noch unverbunden neben einander standen, anderseits aber auch schon verbunden wurden. Wenn demnach das Adverbium und das Verbum getrennt gedacht werden können, so nehmen wir keine Tmesis an, sondern sehen die Unverbundenheit derselben als ursprünglich an. Dies, meinen wir nun, gilt von allen Sätzen, in denen das adverbiale *ἐν* neben einem Verbum steht, dem der Ziellocativ folgt. Hoffmann glaubt zwar, wie oben angedeutet wurde, einen Unterschied in der Bedeutung des allein und des in tmesi stehenden *ἐν* oder *ἐν δέ* gefunden zu haben. Er meint nämlich, »dass der Begriff der Bewegung (hinein) nicht in dem vollen Adverbium *ἐν δέ* zur Geltung gekommen ist« (D. Tm. 2 S. 8). Dass dies aber der Fall ist, beweist δ 452 *ἐν δ' ἡμέας πρώτους λέγε κήτεσιν*. Dies übersetzt Hoffmann, da er keine Tmesis annehmen kann: inwendig (d. h. im innersten Kreise) zählte er uns zuerst (a. a. O. S. 9). Diese Auffassung aber wird durch den Zusammenhang wie durch die Ausdrucksweise als irrig erwiesen. Denn einem »inwendig zählte er uns zuerst« müsste doch ein »nachher zählte er die um uns liegenden« folgen. Nur dann begriffe man, weshalb das »inwendig« erst hier und nicht früher bei dem Sichniederlegen der Seerobben erwähnt wird. Ferner finden wir *ἐν δέ* nirgends ohne dass der darauf folgende locale Dativ in engster Beziehung zu ihm stünde. So *A* 188 *ἐν δέ οἱ ἦτορ*

στήθεσσιν.... μερμήριξεν; *N* 282 ἐν δέ τε οἱ κραδίη μεγάλα στέρνοισι πατάσσει; *X* 451 ἐν δ' ἐμοὶ αὐτῇ στήθεσι πάλλεται ἦτορ. Nun bleibt Hoffmann auch am angeführten Orte bei seiner früheren (Homer. Untersuch. I Ἀμφί in d. Il. S. 15 ausgesprochenen) Auffassung von κήτεσι, dessen Dativ er einerseits durch ὅον κράτος ἐστὶ μέγιστον πᾶσιν Κυκλώπεσσι α 71, anderseits durch κολεῷ μὲν ἄορ θέο κ 333 u. a. also als local erklärte. Danach ist auch hier ἐν δέ mit κήτεσι zu verbinden und durch »darunter« »dazwischen« wiederzugeben, wie es Hoffmann selbst früher (a. a. O.) auffasste. Damit aber fällt seine Behauptung, dass ἐν δέ als Adverbium nur »inwendig« heiße, nicht aber »auch die Bewegung (hinein)« bezeichne. So wie an dieser Stelle so sehen wir nun ἐν noch als ursprünglich unverbunden an und fassen es in der Bedeutung »hinein« in den Sätzen ἐν δ Ἀχιλεὺς Τρώεσσι θόρε *Y* 381;

ἐν δ' ἔπεσ' Ὠκεανῷ λαμπρόν φάος ἠελίοιο *Θ* 485; ἐν δ' ἔπεσ' ὑσμίνῃ ὑπεραέϊ ἶσος ἀέλλῃ *Λ* 297; ἐν δ' ἔπεσον Τρώεσσιν ἀολλέες *Π* 276; ἐν δ' ἔπεσον προμάχοις ω 526;

ἐν δ' ἔβαλον κυνέῃ *H* 176; ὄφρ' ... ἐν δὲ βάλῃ κρητῆρι β 330; ἐν δ' αὐτὸν ἵει πυρί *Φ* 338; ἐν δὲ χαλίνους γαμφηλῇς ἔβαλον *T* 393; ἐν μέν οἱ κραδίῃ θάρσος βάλε *Φ* 547; ἐν δὲ κυδοιμὸν ἧκε κακὸν Δαναοῖσι *Λ* 538 vgl. *Π* 729;

ἔν τ' ἄρα οἱ φῦ χειρί *Z* 253 und oft;

ἐν δ' οἶνον ἔχευεν χρυσείῳ δέπαϊ γ 40;

ἐν δ' ἔθετ' οὐλοχύτας κανέῳ δ 761; πρίν γ' ἐνὶ Πάτροκλον θέμεναι πυρί *Ψ* 45; ἐν δ' ἄρα κῆρυξ χερσὶ σκῆπτρον ἔθηκεν *Ψ* 567; ἐν δὲ βίην ὤμοισι (καὶ ἐν γούνεσσιν) ἔθηκεν *P* 569; ἐν δ' ἔθετ' ἀκμοθέτῳ μέγαν ἄκμονα θ 274.

Der Nebeneinanderstellung von Adverbium und Verbum, wie sie in diesen Sätzen statt hat, folgte in der Geschichte der Sprache die Vereinigung beider zu einem Worte, neben der, wie wir eben sahen, jene zunächst bestehen blieb. Von den mit ἐν vereinigten Verba sehen wir bei Homer mit dem Locativ verbunden:

ἐνθρώσκειν u. ähnl.: αὐτὰρ ὁ .... ἔνθορ' ὁμίλῳ *O* 623; Ἀχιλλεὺς ἔνθορε μέσσῳ *Φ* 233; ἔνθορε μείλανι πόντῳ *Ω* 79; Πάτροκλος δὲ Τρωσὶ κακὰ φρονέων ἐνόρουσεν *Π* 783;

ἐμπίπτειν u. ähnl.: *ὅπως .... πῦρ ἔμπεσε νηυσὶν Ἀχαιῶν* *Π* 113; *τὸ δὲ τρύφος ἔμπεσε πόντῳ.* *δ* 508 vgl. *ε* 318 u. 50; *ἄντλῳ δ' ἐνδούπησε* *ο* 479 vgl. *μ* 443; *τάφρῳ ἐνιπλήξωμεν ὀρύκτῳ* *Μ* 72 vgl. *Ο* 344; — *ὅ μοι κακὸν ἔμπεσεν οἴκῳ* *β* 45 vgl. *ο* 375; — *καί μοι ἔπος ἔμπεσε θυμῷ* *μ* 266; *ἐπεὶ χόλος ἔμπεσε θυμῷ* *Ι* 436 *Ξ* 207 306 vgl. *Π* 206 — *Ρ* 625; — *ἔμπεσε πέτρῃ* *Δ* 108;

ἐμβάλλειν u. ähnl.: *ὅτε μὴ .... Κρονίων ἐμβάλοι ... δαλὸν νήεσσι* *Ν* 320 vgl. *Ο* 597 *Π* 122 *μ* 415 *ξ* 305; *νηυσὶν ἐνίετε θεσπιδαὲς πῦρ* *Μ* 441; *τηλοῦ δέ μιν ἔμβαλε πόντῳ* *ε* 431 vgl. *ζ* 116; *ἐνήσομεν εὐρέι πόντῳ* *μ* 293 vgl. 401 u. *β* 295; — *τόν ῥά οἱ ἔμβαλε χερσίν* *Ξ* 218 vgl. *Φ* 47 *α* 438 *β* 37 *σ* 103 — *θεὰ γλυκὺν ἵμερον ἔμβαλε θυμῷ* *Γ* 139; *Ἀχαιοῖσιν δὲ μέγα σθένος ἔμβαλ' ἑκάστῳ καρδίῃ* *Λ* 11 *Ξ* 151 vgl. *Π* 529 *Ν* 82 *τ* 485 *ψ* 260 *β* 79 *Τ* 88; *μὴ δή μοι φύξιν γε ... ἐμβάλλεο θυμῷ* *Κ* 447 vgl. *Ψ* 313; — *τὸν περὶ πάντων Ζεὺς ἐνέηκε πόνοισιν* *Κ* 89 vgl. *Ι* 700; *ἥδε δ' ὁδὸς καὶ μᾶλλον ὁμοφροσύνῃσιν ἐνήσει* *ο* 198; — *ἵππους ... ἐνέβαλλε πυρῇ* *Ψ* 172 vgl. 174; *ἑτάροισι ..... ἐκέλευσα ἐμβαλέειν κώπῃς* *ι* 489, *κ* 129;

ἐμπνέειν: φᾶρος μέν μοι ..... ἐνέπνευσε φρεσὶ δαίμων .... ὑφαίνειν *τ* 138;

ἐγχέειν u. ähnl.: *ὅτε .... μέθυ .... ἐγχείῃ δεπάεσσιν* *ι* 10; *ναῖον δ' ... ἄγγεα .... τοῖς ἐνάμελγεν* *ι* 223;

ἐντιθέναι: οὐδέ σε μήτηρ ἐνθεμένη λεχέεσσι γοήσεται *Φ* 124; — *παιδὸς γὰρ μῦθον .... ἔνθετο θυμῷ* *α* 361 *φ* 355; *οὐ μὲν καλὰ χόλον τόνδ' ἔνθεο θυμῷ* *Ζ* 326 vgl. *α* 361 *ν* 342 *ω* 248; *μή μοι πατέρας ποθ' ὁμοίῃ ἔνθεο τιμῇ* *Δ* 410;

ἐνισκίμπτειν μένον (ἵπποι) .... οὔδει ἐνισκίμψαντεκαρήατα *Ρ* 437.

Bisweilen folgt auch solchen mit *ἐν* componirten Verba der Locativ in Verbindung mit *ἐν*, wie — was meines Wissens nur zwei Mal vorkommt — auch dem von *ἐν* getrennt stehenden Verbum *ἐν* mit dem Locativ folgt.

Das letztere ist *ζ* 77 *ἐν δ' οἶνον ἔχευεν ἀσκῷ ἐν αἰγείῳ* (wo *ἐν δ' ὄψα τίθει* vorangeht) der Fall u. *υ* 260 *ἐν δ' οἶνον ἔχευεν ἐν δέπαϊ χρυσέῳ.* Das erstere findet statt

nach *ἐμπίπτειν*: *ὡς δ' ὅτε πῦρ ἀίδηλον ἐν ἀξύλῳ ἐμπέσῃ ὕλῃ Λ* 155;

nach *ἐμβάλλειν*: *τόδε μεῖζον ἐνὶ φρεσὶν ἔμβαλε δαίμων τ* 10; und nach *ἐνιέναι*: *καί οἱ μυίης θάρσος ἐνὶ στήθεσσιν ἐνῆκεν P* 570.

(Beides ist vereinigt *ε* 260: *ἐν δ' ὑπέρας τε κάλους τε πόδας τ' ἐνέδησεν ἐν αὐτῇ ε* 260 nach einem Verbum, das im übertragnen Sinne den bloßen Casus nach sich hat:

Ζεύς με .... ἄτῃ ἐνέδησε βαρείῃ B 111 u. *I* 18).

Aus diesen Sätzen ersehen wir, dass, wie der mit der Präpositon *ἐν* verbundene so auch der alleinstehende oder durch das Adverbium *ἐν* verdeutlichte Locativ nach einem Verbum der Bewegung, es sei dies ein simplex oder mit *ἐν* componirt, nur das in, auf oder an einem Gegenstande befindliche Ziel bezeichnet, und ferner, dass wie jener Casus so auch das Adverbium und die Präposition *ἐν* nicht nur das Drinnen, sondern auch das Hinein ausdrückt. Demnach hat C. Capelle vollkommen Recht, wenn er a. a. O. S. 21 in *χεῖρε φίλοις ἑτάροισι πετάσσας N* 550 u. ähnl. den Casus als eigentlichen Dativ fasst und wenn er Gerlands Auffassung zurückweist, der (Der altgriechische Dativ S. 10) in *ἄγγειλον Πριάμῳ Ω* 145 einen Locativ des Zieles sieht. Hierin irrt Gerland ebenso wie wenn er S. 9 Anm. in den Sätzen *Ἀχιλῆι . . . ἄγγελος ἦλθεν Σ* 2; *ἐμῷ μένει ἀντιόωσιν Z* 127; *Ἕκτορι καὶ Τρώεσσιν ἐναντίον O* 304; *Διὶ χεῖρας ἀνασχεῖν Z* 257 u. a. die Dativform als den Ortscasus auffasst, der auch das Wohin bezeichne. Auch in dem Satze *καί μιν ἔγωγ' ἐφάμην Ἀιδωνῆι προϊάψειν E* 190, den Gerland neben den eben genannten Beispielen anführt, und dessen *Ἀιδωνῆι* auch Capelle S. 8 ebenso wie *Ἄιδι* in der Verbindung *Ἄιδι προϊάπτειν A* 3 u. ö. als localen Dativ ansieht, kann ich nur den reinen Dativ finden, wie Capelle selbst S. 21 mit *πέμπειν* u. *προφέρειν* den eigentlichen Dativ verbunden sieht. Dagegen ist *νεφέλῃ E* 344 f. (*καὶ τὸν μὲν μετὰ χερσὶν ἐρύσσατο Φοῖβος Ἀπόλλων κυανέῃ νεφέλῃ*), über dessen Auffassung Capelle S. 22 Zweifel hegt, als Locativ (in die Wolke) zu fassen.

Wenn nun der Locativ der Casus nicht nur des Drinnen sondern auch des Hinein ist, wie kommt es, dass die im Griechischen gewöhnlich das Hinein bezeichnende Präposition *εἰς* mit dem Accusativ und nicht mit dem Locativ verbunden wird? Die Antwort auf diese Frage dürfte uns die Geschichte einer andern Präposition, nämlich *μετά*, und die Geschichte von *εἰς* selbst geben.

Innerhalb der Präpositionen des Locativs sind bekanntlich diejenigen, die dem seine volle Bedeutung in sich selbst tragenden Casus eine neue Bestimmung hinzufügen, von denjenigen zu unterscheiden, die nur zu seiner Verdeutlichung dienen. Zu den ersteren gehören *ἀμφί περί ὑπό παρά πρός*, zu den letzteren außer *ἐνί (ἐν) ἐπί* und wahrscheinlich auch *μετά*. Während *ἀμφὶ δ' ἄρ' ὤμοισιν βάλετο ξίφος* *Β* 45 herum an die Schultern u. s. w., während *ὑπὸ ποσσὶν ἐδήσατο καλὰ πέδιλα* *α* 96 unten an die Füße band sie sich u. s. w. bedeutet, wird durch *ἐπὶ κλισμῷ ἐπὶ φρεσίν* die bloße Berührung ausgedrückt, wie sie in den Veden und bisweilen auch noch im Homer durch den Locativ allein z. b. *εὗρεν δ' εὐρύοπα Κρονίδην ἄτερ ἥμενον ἄλλων ἀκροτάτῃ κορυφῇ* *Α* 499 vgl. *Ε* 754 bezeichnet wird.

Hiebei dürfen wir eine Verbindung von *ἐπί* nicht unerwähnt lassen, die unsre Ansicht vom Locativ des Zieles zu widerlegen scheint. Bekanntlich finden wir im Homer *ἐπὶ* mit dem Dativ von Personennamen zur Bezeichnung eines Zieles, das nicht so eingeschränkt scheint, wie wir es beim Ziellocativ annehmen zu müssen glaubten, z. B.: *οἱ δ' ὅτε δὴ σχεδὸν ἦσαν ἐπ' ἀλλήλοισιν ἰόντες* *Γ* 15 u. oft; *μᾶλλον ἐπὶ Τρώεσσι θόρον* *Θ* 252 vgl. *Ξ* 441 *Ο* 380 u. 726; *Τρῶες .... ἐπ' αὐτῷ πάντες ἔβησαν* *Λ* 460; *Ἀτρείδης ... ἆλτ' ἐπὶ Πεισάνδρῳ* *Ν* 611; *ἧκε δ' ἐπ' Ἀργείοισι κακὸν βέλος* *Α* 382; *ἐπὶ Τυδείδῃ ἐτιταίνετο κάμπυλα τόξα* *Ε* 97 vgl. *Λ* 370; *ἐφ' Ἕκτορι χαλκοκορυστῇ ἵετ' ἀκοντίσσαι* *Π* 358; *ἐπ' Ἄρηι πρώτῳ ἔχε μώνυχας ἵππους* *Ε* 829; — *ἦλθε δ' ἐπί Κρήτεσσι (Αγαμέμνων)* *Δ* 251; *ἦλθε δ' ἐπ' Αἰάντεσσι (Ἀτρείδης)* ebd. 273; *ἐπὶ δέ σφισιν ἦλθε συβώτης* *υ* 162; *πέμψαι ἐπ' Ἀτρείδῃ Ἀγαμέμνονι οὖλον Ὄνειρον* *Β* 6; *ὦκα δ' ἔπειτα νεῦσ' ἐπὶ*

οἱ καλέσας (Τηλέμαχος συβώτην) ρ 330; *Τηλέμαχος ἐπὶ οἱ καλέσας προσέειπε συβώτην* ebd. 342; *ἡ δ' ἐπὶ οἱ καλέσασα προσηύδα δῖον ὑφορβόν* ebd. 507.

Aber auch in Sätzen dieser Art bezeichnet der Locativ meistenteils nicht das schlechthinnige sondern ein in feindlicher Absicht ins Auge gefasstes Ziel, nämlich die an oder auf einem befindliche Stelle, auf die geworfen, gezielt, losgegangen wird und entspricht somit dem Locativ nach vas (vgl. oben S. 190). Nur — soviel ich sehe — in den sieben oben zuletzt genannten Sätzen hat der Locativ eine allgemeinere Bedeutung, die sich aber aus der eben erwähnten entwickelt haben kann. Außerdem ist zu beachten, dass die drei letzten Sätze, die die Verbindung *ἐπὶ οἱ καλέσας (= σασα)* enthalten, einem und demselben Buche der Odyssee angehören, die drei ersten (*Δ* 251, 273 und *υ* 162) einen Locat. plur. enthalten, der ja nach den Verben der Bewegung überhaupt gebraucht werden konnte, und endlich dass in dem vierten Satze (*B* 6) durch den Locat. vielleicht die feindliche Absicht angedeutet werden sollte.

Wie meist nach der Präposition *ἐπί* so hat der Locativ auch nach den mit *ἐπί* zusammengesetzten Verben die ihm von uns zugewiesene Bedeutung. Wir finden ihn nach *ἐπιχέειν: χερσὶν ὕδωρ ἐπιχεῦαι Ω* 303, nach *ἐπιτιθέναι: ὡς εἴ τε φαρέτρῃ πῶμ' ἐπιθείη ι* 314 und nach Verba des Gehens und Springens, wenn sie etwas feindliches bezeichnen wie *ἐπιέναι ἐπέρχεσθαι ἐπαίσσειν ἐπισσεύεσθαι ἐπορούειν* (vgl. La Roche Hom. Stud. S. 115 ff.) z. B.: *δείδια .... Αἰνείαν ... ὅς μοι ἔπεισιν N* 482; *ὅτε βουσὶν ἐπήλυθεν ἡμετέρῃσιν Y* 91 vgl. *K* 485 *O* 630; *Κίρκῃ ἐπήιξα ὥστε κτάμεναι μενεαίνων κ* 322; *αὐτῷ μοι ἐπέσσυτο δαίμονι ἶσος E* 459; *Αἰνείᾳ δ' ἐπόρουσε ... Διομήδης* ebd. 432. Die Locative, die nach diesen Verba, wenn sie nichts feindliches bezeichnen, gebraucht sind, haben nicht locative sondern dative Bedeutung wie in den Sätzen *αὐτὰρ Ἀχαιοῖς ἀσπασίη τρίλλιστος ἐπήλυθε νύξ Θ* 487 (unmittelbar voran geht *Τρωσὶν μέν ῥ' ἀέκουσιν ἔδυ φάος*) vgl. *I* 474; *εἰ δέ κεν ... γλυκερὸς δέ μοι ὕπνος ἐπέλθῃ ε* 472 vgl. *μ* 311; *κῆρυξ δ' αὐτοῖσιν θάμ' ἐποίχετο*

οἰνοχοεύων α 143; *ὥς οἱ ἐναργὲς ὄνειρον ἐπέσσυτο* δ 841; *Τυδείδῃ δ' ἐπόρουσε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη* E 793 und wohl auch O 84 *ὁμηγερέεσσι δ' ἐπῆλθεν ἀθανάτοισι θεοῖσι.*

Während *ἐπί* mit dem Loc. das Auf dieses Casus verdeutlicht, vertritt *μετά* — wenigstens bei Homer — die ursprünglich durch den bloßen Locativ pluralis ausgedrückte Beziehung des Unter oder Zwischen, z. B.: *ὅσσον ἐγὼ μετὰ πᾶσιν ἀτιμοτάτη θεός εἰμι* Α 516; *τίη ... ταῦτα μετὰ φρεσὶ σῇσι μενοινᾷς* Ξ 264; *Ἕκτωρ δὲ μετ' ἀμφοτέροισιν ἔειπεν* Γ 85; *κατέπεφνεν ... πηδάλιον μετὰ χερσὶ ... ἔχοντα* γ 281. Es berührt sich demnach mit *ἐν*, das ursprünglich die verschiedenen Beziehungen des Locativs erklärt z. B.: *ἤριπε ... ἐνὶ κρατερῇ ὑσμίνῃ* Δ 462; *ἔγρετο δὲ Ζεὺς ἐν κορυφῇσι* O 5; *φησὶν γὰρ ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσιν ... διακριδὸν εἶναι ἄριστος* ebd. 107*) und verhält sich zu ihm wie inter zu in**). Wir können demnach nicht ohne weiteres Giseke beistimmen, der (D. allmähl. Entsteh. d. Ilias u. s. w. S. 18) »das Auftreten von farbloseren Präpositionen, namentlich von *ἐν*, als ein Hauptkennzeichen der neueren Poesie« (d. h. der späteren homerischen Gesänge) bezeichnet. *Ἐν* habe die Bedeutung coram oder inter innerhalb der Ilias nur in »Büchern des dritten Standpunkts« (d. h. *ΙΚΨΩ*) wie *I* 121 *ὑμῖν δ' ἐν πάντεσσι περικλυτὰ δῶρ' ὀνομήνω*; ebd. 528 *ἐν δ' ὑμῖν ἐρέω*

---

*) Beiläufig sei bemerkt, dass Ulfilas für diese Vorstellungsbeziehung »unter« überhaupt keinen andern Ausdruck als »in« kennt, auch an Stellen, an denen der griechische Text etwas andres als *ἐν* bietet. So heißt es nicht nur qeþun in sis silbam *εἶπον ἐν ἑαυτοῖς* Matth. 9, 3 u. a., sondern auch jah rodida bi ina in allaim þaim usbeidandam laþon Jairusaulymos *ἐλάλει περὶ αὐτοῦ πᾶσι τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν ἐν Ἱερουσαλήμ* Luc. 2, 38 (Joh. 12, 35 entspricht in izvis dem von den besseren Handschriften gebotenen *ἐν ὑμῖν*).

**) Dass »in« unter anderm auch dem Loc. plur., der die Mehrheit bezeichnete, in deren Mitte etwas statt hatte, entsprach, zeigt seine Verbindung mit Völkernamen. Denn die gewöhnliche Annahme, dass diese dann Vertreter von Ländernamen seien, ist nicht richtig. Vielmehr bezeichnen sie in Verbindungen wie: quartam in Remis hiemare iussit, unam in Morinos ducendam dedit Caesar d. b. g. V 24 das Volk und »in« bedeutet »inmitten«. Dieselbe Bedeutung hat »in« auch in Verbindungen

πάντεσσι φίλοισιν; K 445 *ἦ ῥα κατ' αἶσαν ἔειπον ἐν ὑμῖν ἦε καὶ οὐχί,* sonst aber werde, wenn »nicht der Ort einer Handlung angegeben wird, sondern durch die Handlung, an der gewissermaßen auch die nicht unmittelbar tätigen Personen Teil nehmen, ein Verhältnis zwischen den Personen entstanden ist«, *μετά* gebraucht, z. B. *O* 96: *ταῦτα δὲ καὶ μετὰ πᾶσιν ἀκούσεαι ἀθανάτοισιν* (ebd. S. 17 f.). Davon abgesehen, dass in diesem Satze *μετά* mehr als coram oder inter bezeichnen kann, sprechen gegen den ersten Teil der Behauptung folgende Sätze aus Büchern, die auch Giseke zu den älteren zählt: *καὶ νῦν ἐν Δαναοῖσι θεοπροπέων ἀγορεύεις A* 109; *ἡ δὲ καὶ αὔτως μ' αἰὲν ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσιν νεικεῖ* ebd. 520; *Ἕκτωρ γάρ ποτε φήσει ἐνὶ Τρώεσσ' ἀγορεύων Θ* 148; *ὥς ποτ' ἐπηπείλησεν ἐνὶ Τρώεσσ' ἀγορεύων Ξ* 45. Man müsste denn annehmen, dass Agamemnon zu Kalchas verächtlich *ἐν Δαναοῖσι ἀγορεύεις* sagt, dass aus demselben Grunde *Θ* 148 und *Ξ* 45 von Hektor *ἐνὶ Τρώεσσ' ἀγορεύων* gesagt wird. Das würde auf eine noch schärfere und — möchten wir sagen. — bewusstere Scheidung der synonymen Wörtchen schließen lassen, als Giseke anzunehmen scheint. Vielleicht ließen sich dafür auch Sätze wie *ὥς Ἕκτωρ ὁτὲ μέν τε μετὰ πρώτοισι φάνεσκεν ἄλλοτε δ' ἐν πυμάτοισι*

---

wie Caesaris ... in barbaris erat nomen obscurius C. d. b. c. I 61, wo Herzog mit Recht *ἐν πᾶσιν ἀνθρώποις* und *ἵνα μιν κλέος ἐσθλὸν ἐν ἀνθρώποισιν ἔχῃσιν α* 95 zur Vergleichung anführt wie auch Hand (Tursell. 3, 252) diesen Gebrauch von »in« durch *ἐν ἀνθρώποις* erklärt. Herzog hätte nur nicht nach dem Citat aus der Odyssee so fortfahren sollen: »meist jedoch bei Völkernamen wie in Volscis, in Aequis, in Sabinis. S. Drakenb. zu Liv. IV 41, 11«. Denn hier wird zu: in Volscis ... res prospere gesserat bemerkt: in Volscis ... est in agro Volsco, in regione Volscorum und darauf werden ähnliche Stellen angeführt. Auch Hand nimmt (a. a. O. S. 246) bei der Erklärung von »in« mit Völkernamen zu der Metonymie seine Zuflucht und schließt an die darauf angeführten Beispiele sogar quae in patribus agentur Cic. d. leg. 3, 18 an. Dräger (Hist. Syn. d. lat. Spr. I 603 f.) reiht die hier in Betracht kommenden Bedeutungen von »in« in folgender Weise an einander: a) innerhalb einer Sache, umgeben von ihr; b) bei Völkernamen, die statt der Länder- oder Städtenamen stehen; c) dem entsprechend (!) überhaupt unter einer Menge, statt (!) inter.

κελεύων *Δ* 64 f. (voran geht v. 61: *Ἕκτωρ δ' ἐν πρώτοισι φέρ' ἀσπίδα πάντοσ' ἐίσην*) und *δύσομαι εἰς Ἀίδαο καὶ ἐν νεκύεσσι φαείνω* *μ* 383 *ἠέλι' ἤτοι μὲν σὺ μετ' ἀθανάτοισι φάεινε* 385 anführen. Man könnte weiter gehen und den Umstand, dass *μετά* eine mehr innerliche Beziehung ausdrückt, auf seine ursprüngliche Bedeutung zurückführen, wenn anders Leo Meyer*) (K. Z. 8, 138) Recht hat, nach dem es mit dem ved. *smát* identisch sein soll. Dieses mit dem Instrumentalis verbundene Wörtchen bedeutet jedoch nur: »in Gemeinschaft mit«, »sammt«, z. B.: *smát sūríbhiḥ tava çármant syāma* sammt den Opferherren mögen wir in deinem Schutze sein I 51, 15; *utá na īṃ tváṣṭā gantv áchā smát sūríbhir abhipitvé sajóṣāḥ* und *Tvaštar* möge zu uns herankommen, mit den Herren bei der Einkehr vereint 1, 186, 6; *abhí na ..... smán nadī́bhir urváçī .. gṛṇātu* entgegen singe uns mit den Strömen Urvaçī 5, 41, 19; *devébhir devy adite á gahi smát sūríbhiḥ purupriye* mit den Göttern Göttin Aditi komm' her, in Gemeinschaft mit den Herren, vielliebe 8, 18, 4. Vergleicht man damit *μετά* in Sätzen wie die oben angeführten, ferner in den folgenden: *τοῦτο γὰρ ἐξ ἐμέθεν γε μετ' ἀθανάτοισι μέγιστον τέκμωρ* *Α* 525; *μετὰ δέ σφισιν ὄσσα δεδήει* *Β* 93; *μετὰ δέ σφιν ἐμέλπετο θεῖος ἀοιδὸς* *Σ* 604; *αὐτὰρ ἐγὼ Τρώεσσι μεθ' ἱπποδάμοις ἀγορεύσω* *Η* 361; *μοῦνος ἐὼν πολέσιν μετὰ Καδμείοισιν* *Δ* 388; *ξεῖνος γάρ οἱ ἔην πολέσιν μετὰ Παφλαγόνεσσιν* *Ν* 661; *ἵν' ἔκδηλος μετὰ πᾶσιν Ἀργείοισι γένοιτο* *Ε* 2; *βλῆτο γὰρ οὔτι κάκιστος ἀνὴρ μετὰ Μυρμιδόνεσσιν* *Π* 570, so wird man finden, dass der homerische Gebrauch des *μετά* von dem des Wörtchens *smát* weit entfernt ist. Nur an wenigen Stellen wie *Ο* 96 *ταῦτα δὲ καὶ μετὰ πᾶσιν ἀκούσεαι ἀθανάτοισιν* und vielleicht auch *Ζ* 445 *πρώτοισι μετὰ Τρώεσσι μάχεσθαι*; *Μ* 321 *Λυκίοισι μετὰ πρώτοισι μάχονται*; *Ι* 352 *ἐγὼ μετ' Ἀχαιοῖσιν πολέμιζον* und ähnlichen ließe sich *μετά* in der Bedeutung von *smát* fassen. Ist also L. Meyers Deutung richtig, so muss man annehmen, dass es

---

*) Dem Ahrens (ebd. 359) bis auf die Erklärung des Dentals beipflichtet.

seine ursprüngliche vollkräftige Bedeutung früh eingebüßt und sie später — allerdings noch, wie die sehr vereinzelt stehenden Sätze *οὐδὲ μεϑ' ἡμέων πειρᾷ ὥς κε ... Τρῶες ἀπόλωνται* Φ 458; *τῶν μέτα παλλόμενος κλήρῳ λάχον ἐνϑάδ' ἕπεσϑαι* Ω 400*) zeigen, vor dem Ablauf der homerischen Periode — wieder erlangt habe. Da aber *ἐν* bereits das Unter im allgemeinen ausdrückte, so bezeichnete *μετά* bei Homer einerseits das Unter mit der Nebenbedeutung der »Teilnahme der nicht unmittelbar tätigen Personen« (Giseke), anderseits das Zwischen. Bisweilen jedoch drückt *μετά* auch das Unter schlechthin aus, zumal in Verbindungen wie *ἢ μετ' Ἀχαιῶν νηυσὶν ὑπὸ Τρώεσσι δαμῆναι* N 668; *κεῖσϑαι ὁμοῦ νεκύεσσι μεϑ' αἵματι καὶ κονίῃσιν* O 118, wo *ἐν* noch anders (in den Schiffen, im eignen Blute) hätte gedeutet werden können. Jedenfalls ist *μετά* in das Gebiet von *ἐν* eingedrungen.

Man sollte nun meinen, dass *μετά,* auch wenn es zunächst in der Bedeutung von *smát* mit dem Instrumental verbunden war, in der im Homer vorhandenen Bedeutung »unter« dem Locat. beigesellt war. Das nimmt auch Autenrieth (Nägelsb. Anmerk. z. A 423) an. Dass wir dies dennoch oben nicht als sicher hinstellten, dazu bestimmte uns die Structur einer slavischen Präposition. Die slavischen Sprachen besitzen nämlich wie das homerische Griechisch für »unter« zwei Präpositionen, deren eine *vŭ,* dem *ἐν* entsprechend, die verschiedenen Bedeutungen des Locat. vertritt, deren andere *meždu* (serb. *medju,* klruss. *medže,* pol. *między*) dem *μετά* entsprechend, »zwischen«, »unter« (daneben auch »während«) bedeutet. Diese letztere nun wird (vgl. Miklosich V. Gr. d. s. Spr. IV 748 f. und 412) nur mit dem Instrumentalis (und nach den

---

*) Denn an den drei andern Stellen, an denen *μετά* noch mit dem Gen. (partitiv.) verbunden ist: *μετὰ Βοιωτῶν ἐμάχοντο* N 700; *μετ' ἄλλων λέξο ἑταίρων* κ 320; *μετὰ δμώων τ' ἐνὶ οἴκῳ πῖνε καὶ ἦσϑ'* π 140, kann es »unter« bedeuten. Dass, wie es T. Mommsen (Progr. d. st. Gymn. z. Frankfurt a. M. 1874 S. 36) scheint, Φ 458 und an den beiden Odyssee-Stellen »der niedrigere, fast burleske Ton .. den Dichter veranlasste, eine Wendung des täglichen Lebens aufzunehmen, welche sonst der ernsten Erhabenheit des Epos fremd war«, will uns nicht in den Sinn.

Verba der Bewegung mit dem Accusativus) verbunden. Wir sehen also, dass die Vorstellungsbeziehung »unter« nicht durchaus den Locat. erfordert. War *μετά* gleich *smát* ursprünglich mit dem Instrumentalis verbunden, so dürfte jenes um so weniger der Fall gewesen sein. Anderseits jedoch besteht zwischen der Structur von *μετά* und der von *meždu* der Unterschied, dass nach dem letzteren mitunter der Instr. sing. steht (z. B. asl. *kotorê meždu gospodinomŭ velĭbąda i gospodinomŭ nivy* ein Streit zwischen dem Herrn des Kameels und dem Herrn des Feldes; poln. *między młotem i kowadłem* zwischen Hammer und Ambos Miklos. a. a. O. S. 749), während *μετά* nur den Dat. plur. (oder den Singular von Collectiva, vgl. auch Mommsen a. a. O. S. 31) nach sich hat, und ferner dass *μετά* mit dem Dat. wie *ἐν* und das slav. *vŭ* mit dem Locat. auch nach den Verba der Bewegung steht, z. B. *εἰ μὲν δὴ νόστον . . . μετὰ φρεσὶ βάλλεαι* *I* 434; *ἔλσαν δ' ἐν μέσσοισι μετὰ σφίσι πῆμα τιθέντες* *Λ* 413; *ἢ φιλότητα μετ' ἀμφοτέροισι βάλωμεν* *Δ* 16; *ἢ φιλότητα μετ' ἀμφοτέροισι τίθησιν* *Δ* 83 vgl. *ω* 476 *γ* 136; *ὁππότερος τάδε ἔργα μετ' ἀμφοτέροισιν ἔθηκεν* *Γ* 321 vgl. *ω* 546. Dieser letztere Umstand nun scheint uns besonders dafür zu sprechen, dass der Dativ nach *μετά* ein localer ist.

Der Beispiele aber jener Structur von *μετά* mit dem Dat. nach den Verba der Bewegung sind uns verhältnismäßig nur wenige erhalten. Zumeist folgt *μετά* in dieser Verbindung der Acc.*) z. B. *ὅς με μετ' ἀπρήκτους ἔριδας καὶ νείκεα βάλλει* *B* 376; *ἐκ δ' ἐλάσαι Τρώων μετ' ἐυκνήμιδας Ἀχαιούς* *E* 264 vgl. 324; *ἦλθον . . . . μετὰ Τρῶας καὶ Ἀχαιούς* *H* 35; *ῥίμφ'*

---

*) Die Construction von *μετέρχεσθαι* ist je nach der Verschiedenheit der Bedeutung verschieden. Während es in der Bedeutung »nachgehen«, »verfolgen« den Accusat. nach sich hat, wird es im Sinne von »unter eine Menge kommen« immer mit dem Dativ (Locat.) verbunden, z. B. *μὴ ξεῖνος . . . δείπνῳ ἀδήσειεν ὑπερφιάλοισι μετελθών* *α* 134; *αἰδέομαι γὰρ γυμνοῦσθαι κούρῃσι . . . μετελθών* *ζ* 222; *ἠύτε ταῦρον ἔπεφνε λέων ἀγέληφι μετελθών* *Π* 487. Ein hinsichtlich des Verhältnisses der Construction der Präposition zu der des Compositum interessantes Beispiel ist der Satz: *αὐτὰρ ὁ βουσὶ μετέρχεται ἢ οἴεσσιν ἠὲ μετ' ἀγροτέρας ἐλάφους* *ζ* 132f.

ἔφερον θοὸν ἅρμα μετὰ Τρῶας καὶ Ἀχαιούς *Λ* 533 und oft. Wie vollzog sich nun dieser Constructionswechsel? Man fasste das innerhalb einer Mehrheit befindliche gleichsam an ihrem Innern haftende Ziel nicht mehr in dieser seiner Eigenschaft auf, sondern dachte das Ziel und seine nähere Bestimmung getrennt, indem man sich der ursprünglichen Construction der Verba des Gehens, Kommens und ähnl. mit dem Accusativ bediente und diesem Casus zur näheren Bestimmung das Adverb *μετά* beifügte. Bald wurde *μετά* wie eine Präposition mit dem Accusat. behandelt und die Häufigkeit der Verbindung mit diesem Casus ließ die ursprüngliche Bedeutung so vergessen, dass es auch mit dem Accusat. sgl. verbunden wurde z. B. *αὐτὰρ ὁ βῆ ῥ' ἰέναι μετὰ Νέστορα* *K* 73 (eine Construction, die auch durch die Structur mit dem Acc. sgl. von Collectiva wie *ἷζεν ἰὼν μετὰ ἔθνος ἑταίρων* *H* 115 vorbereitet sein mochte), ja sogar in dieser Verbindung nach andern als nach Verba der Bewegung gebraucht wurde. So heißt es einerseits *βουλῇ μετὰ πάντας ὁμήλικας ἔπλευ ἄριστος* *I* 54; *καί δέ σέ φασιν .... μεθ' ὁμήλικας ἔμμεν ἄριστον* *π* 419; *τοῖσι δὲ θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ὄρινεν πᾶσι μετὰ πληθύν* *B* 142; anderseits *οἳ κατὰ δῆμον ἀριστεύουσι μεθ' ἡμέας* *δ* 652; *ὃς ἄριστος ἔην .... μετ' ἀμύμονα Λαοδάμαντα* *θ* 117; *πολὺ καλλίστους μετά γε κλυτὸν Ὠρίωνα* *λ* 310 vgl. 522 470 551.

Eine solche Constructionsveränderung nun, wie sie *μετά* hinsichtlich der Casus nach den Verba der Bewegung erfahren, glauben wir auch bei *εἰς* annehmen zu müssen.

Ueber den Ursprung von *εἰς* sind die Ansichten geteilt. Pott (E. F.[2] I 321) meint, »*εἰς* sowohl als *πρός* seien *ἐν* und *πρό* mit demselben Zischlaute, der in *πόσε* u. s. w., indess hier ungekappt, eben so ein Wohin anzeigt, wie es jenen beiden Präpositionen, und zwar ganz eigentlich im Gegensatze von *ἐν* und *πρό*, zukommt«. Gegen diese schon E. F.[1] II 313 geäußerte Ansicht macht Kuhn (Z. V 210) geltend, dass, da *ἐν* offenbar auf *ἐνί* zurückgehe, man auf *ἔνισε* kommen würde, dies aber wahrscheinlich *ἔνιε*, nicht *εἰς* geworden sein würde. Deshalb setzt er (a. a. O.), wie *ἐν (ἐνί)* dem skr. *ni*,

so *εἰς* (aus *ἐνις*) skr. *nis* gleich; *ni* und *nis* aber führt er auf *ani*, das zuerst Ebel (ebd. S. 185) für *ni* *ἐνί* in vorausgesetzte, und *anis* zurück. Nach Curtius (Grdz.[4] S. 310) ist *εἰς* aus *ἐνις* wie *ἐξ* aus *ἐκ* hervorgegangen; *ἐξ* aber ist nach Grdz. S. 39 gegenüber *ἐκ* um dasselbe *s* vermehrt, um das *ἀμφίς* größer ist als *ἀμφί* »und worin möglicher Weise ein Analogon des Genetivsuffixes *as*, gr. *ος* steckt (Weber Ind. St. II 406)«. Demnach dürfte sich Curtius' Ansicht an die Kuhnsche anlehnen. Pott will vor dieser letzteren, an der er mehr hinsichtlich der Bedeutung als der Form Anstoß nimmt, seine »Fahne des Unglaubens« senken, wenn sich »die Verbindung des Drinnen (*ἐνί* u. s. w.) mit dem Niederwärts (*ni*) in eine glaubhafte begriffliche Verbindung bringen« lässt (E. F.[2] I 321). Nun heißt aber skr. *ni* nicht bloß »niederwärts«, sondern auch »hinein« wie R. V. 1, 58, 1 *nū́ cit sahojā́ amṛ́to ní tundate* alsbald bohrt sich ein der kraftgeborne, unsterbliche; 1, 191, 4: *ní gā́vo goṣṭhé asadan ní mṛgā́so avikšata* nieder setzten sich die Kühe im Stalle, ein kehrten die Tiere; 3, 55, 9: *ní veveti palitó dūtá āsv antár mahā́ṅç carati rocanéna* ein dringt der greise Bote in diese, hinein geht der große mit Glanz; ebd. 17: *só anyásmin yūthé ní dadhāti rétaḥ* er legt in eine andere Herde hinein den Samen. Wer aber diese Dichterstellen als keine vollgültigen Belegstellen ansehen will, weil *ní tundate* (1, 58) zumal bei der Zweideutigkeit von *nū́ cit* noch anders gefasst werden, weil *ní veveti* (3, 55) auch »er dringt tief ein«, *ní dadhāti* auch »er legt nieder« heißen könnte, den dürfte die Sprache selbst überzeugen. Denn diese bietet uns *nitodín* sich einbohrend, *niṇyá* innerlich, verborgen, in dem Curtius (a. a. O.) die Grundbedeutung von *ni* erkennt, *nítya* eigen, als dessen ursprüngliche Bedeutung mit Grassmann (Wörterb. s. v.) »innerlich« anzusetzen ist und *nijá* beständig, eigen, welches das Petersb. Wörterb. vermutungsweise auf *ni* und *jan* zurückführt, »so dass die ursprüngliche Bedeutung angeboren wäre« und das schon Ebel (Z. 6, 206) als Beweis für seine Behauptung angeführt hat. Bedenken wir ferner, was auch Pott (a. a. O. S. 313) zugiebt, dass *ni* und *nis* zusammenhängen,

so wird die Ebel-Kuhnsche Ansicht auch durch die Bedeutung von *nis* unterstützt. Denn *nis* hat, wenigstens im ältesten indischen Sprachdenkmal, im Ṛgveda, oft gerade die Bedeutung »von innen heraus«, die Pott in dem Wörtchen nicht sucht, z. B. *éhi nír ihi* komm, geh heraus 10, 60, 7; *nirjaganvā́n támaso jyótišā́gāt* herausgekommen aus dem Dunkel kam er mit Glanz heran 10, 1, 1; *tiraçcátā pārçvā́n nír gamāṇi* quer aus der Seite will heraus ich gehen 4, 18, 2. Die von Pott dem Wörtchen *nis* zugewiesene Bedeutung »ein Heraus nach unten« hat dasselbe allerdings auch, aber nicht von Haus aus sondern in bestimmten Verbindungen wie mit *duh*, z. B. *diváḥ pīyū́šam pūrvyáṃ yád ukthyàm mahó gāhā́d divá ā́ nír adukšata* als des Himmels uralten preisenswerten Saft sie aus der großen Tiefe des Himmels herausmelkten 9, 110, 8. Bedeutet nun *nis* »aus« und zwar »von innen heraus« und steht *ni* zu ihm in naher Beziehung, so können wir für das letztere als ursprüngliche Bedeutung keine andere ansetzen als die des »Drinnen« und »Hinein«. Wenn aber *nis* »von innen heraus« bedeutet, wie ist *εἰς*, das doch dem *nis (anis)* entsprechen soll, zu seiner Bedeutung gekommen? Ich glaube, dass sich zwischen den Bedeutungen beider Wörtchen eine Verbindung herstellen lässt, die durch sichere, innerhalb der uns litterarisch zugänglichen Sprachgeschichte vorkommende Bedeutungsübergänge gestützt wird. Es ist bekannt (vgl. auch dies. Z. VIII S. 156), dass in indogermanischen wie in semitischen Sprachen das Wo öfters als ein Woher aufgefasst wird. Dies geht darauf zurück, dass man den an einem Punkte vorhandenen Gegenstand als die Hauptvorstellung und dessen Beziehung zu der sprechenden oder einer sonst beteiligten Person lebendig — ähnlich der durch den Dat. ethicus ausgedrückten — erfasst. Wenn wir sagen: du stehst mir zur linken, wenn wir in der Darstellung der Züge des Abraham (Genes. c. 12 v. 8) sagen: Bethel (lag) im Westen und Ay im Osten, so ist uns dort der sprechende, hier Abraham die Hauptvorstellung, nach der sich die Ortsangabe richtet. In *stas a parte sinistra* aber und in dem biblischen *beth el mijjām wᵉhāay miqqedem* (Bethel vom Westen und

Ay von Osten) wird das grammatische Subject als die Hauptvorstellung erfasst und in lebendige Beziehung dort zu dem Sprechenden, hier zu Abraham gesetzt. Auf eine solche Auffassung ist auch, wie ebenfalls a. a. O. angedeutet ist, der Bedeutungsübergang, den *ἔξωθεν πρόσθεν* u. a. durchgemacht haben, zurückzuführen d. h. durch diese ablativischen Wörter wurde das, was uns nur locativisch erscheint, von den Griechen aber ablativisch erfasst wurde, ausgedrückt; nach und nach aber wurden sie auch gebraucht, wenn locativisches als solches vorgestellt wurde. Aehnlich erklären wir uns die Bedeutungsentwickelung von *εἰς*. Dasselbe hieß ursprünglich wie *(a)nis* von innen, dann innen, drinnen wie *ἐνί*.

In den vorhandenen Sprachdenkmälern sehen wir dieselbe Entwickelung *ἐντός, ἔντοσθεν* und *ἔνδοθεν* durchmachen. Dass *ἐντός* wie *intus* ursprünglich »von innen« bedeutet, ist sicher. Nun aber sehen wir es im Homer öfters in der Bedeutung des adverbialen *ἐνί* gebraucht. Man vergleiche *τρομέοντο δέ οἱ φρένες ἐντός* *K* 10; *πλῆσθεν δ' ἄρα οἱ μέλε' ἐντός ἀλκῆς καὶ σθένεος* *P* 211 mit *ἐν δέ τε θυμὸς τείρεθ' ὁμοῦ καμάτῳ τε καὶ ἱδρῷ* ebd. 744. In ähnlicher Weise erhält *ἔντοσθε*, das wahrscheinlich gebildet wurde, als in *ἐντός* das ablativische *τος* nicht mehr empfunden wurde, statt ablativischer locative Bedeutung, z. B.: *ὅς ἔτλης . . . . τείχεος ἐξελθεῖν . . . ἄλλοι δ' ἔντοσθε μένουσιν* *X* 237; *(αἵ τ' ἀνέμων σκεπόωσι δυσαήων μέγα κῦμα ἔκτοθεν) ἔντοσθεν δέ τ' ἄνευ δεσμοῖο μένουσιν νῆες* *ν* 100; *ὥς κεν ἔμ' ἔντοσθεν πόλιος καταμάρψῃ ἐόντα* *Z* 364. In Betreff *ἔνδοθεν* genügt es, Lehrs (de Arist. st.[2] p. 136) anzuführen: *ἔνδοθεν* apud Homerum iam ut *ἐγγύθεν σχεδόθεν* alia pro *ἔνδοθι* dictum.

War nun *εἰς ἐνί* gleichbedeutend, so muss es einerseits, da, wie der Gebrauch des Locat. und des Wörtchens *ἐνί* uns gezeigt haben, die beiden Vorstellungen des Drinnen und des Hinein ursprünglich nicht gesondert waren, auch »hinein« bedeutet haben, anderseits mit dem Locativ verbunden worden sein, seine Structur mit dem Acc. also einer späteren Zeit angehören. Dass ein solcher Uebergang vom Locat. zum Acc. in der Geschichte einer Präposition statt hat, so zwar,

dass die Structur mit dem Locat. fast völlig schwindet, zeigt uns *μετά*. Wenn uns die wenigen oben angeführten Beispiele der Verbindung von *μετά* mit dem Locat. nach den Verba der Bewegung nicht erhalten wären, so würde *μετά* mit dem Acc. der homer. Verbindung von *μετά* mit dem Dativ fast ganz so gegenüberstehen wie *εἰς* dem *ἐνί*. Deshalb haben wir auch *μετά* und nicht *ἐπί*, das ja auch eine Verbindung mit dem Acc. eingeht, aber die ältere Structur mit dem Locat. nicht einbüßt, als Beispiel für den Constructionsübergang gewählt.

Dieser aber vollzog sich nach unserer Ansicht zunächst nicht nur neben *εἰς* sondern auch neben *ἐνί* und zwar unter denselben Bedingungen wie nach *μετά*. Den geläufigen Verbindungen *ἰέναι βαίνειν δόμον ἄστυ γαῖαν ἅλα* u. s. w. wurde durch die Wörtchen *ἐνί εἰς*, die den Locativ nur verdeutlichten, eine nähere Bestimmung hinzugefügt, nicht anders als dem Locat. behufs näherer Angabe *ἀμφί ὑπό* u. a. beigesellt wurden. Mit der Verbindung aber von *ἐνί* und *εἰς* mit dem Acc. begann die Sonderung der Vorstellung des Hinein von der des Drinnen. Während *ἐνί* und *εἰς* mit dem Locativ noch das Drinnen-Hinein bezeichneten, bedeuteten sie in Verbindung mit dem Acc. nur »hinein«. Nun war die Verbindung von *ἐνί* mit dem Locat., wie sie älter als die von *εἰς* mit diesem Casus war, so auch inniger. Deshalb vor allem dürfte *ἐν* seltner als *εἰς* mit dem Acc. verbunden worden sein, *εἰς* aber in Folge der häufigeren Verbindung mit diesem Casus immer mehr der Vertreter des Hinein geworden sein. Hand in Hand mit dieser Sonderung der Präpositionen ging auch die weitere Scheidung der Vorstellungen des Drinnen und des Hinein. Die letztere griff immer mehr um sich. Verba, nach denen früher nur ein Drinnen-Hinein gedacht worden war, die also nur mit dem Locat. verbunden worden waren, wurden nun mit *εἰς* und dem Acc. verbunden. Je häufiger dies der Fall war, um so mehr bezeichnete *ἐνί* nur das Drinnen.

In den homerischen Gedichten sind uns nicht nur, wie oben gezeigt worden ist, mannigfache Belege für die alte

Verbindung aufbewahrt, sondern auch manches Beispiel des Constructionsüberganges erhalten. Während *πίπτειν* daselbst nur mit *ἐν* verbunden ist, folgt *βάλλειν* und dessen Verwandten sowie *τιθέναι* öfters schon *εἰς*, z. B. *πολλὸν δέ τ' ἀφυσγετὸν εἰς ἅλα βάλλει Λ* 495; *ἔστι δέ τις ποταμὸς Μινυήϊος εἰς ἅλα βάλλων Λ* 722; *ἐς Πηνειὸν προίει καλλίρροον ὕδωρ Β* 752; *οἱ δ' ἀπελυμαίνοντο καὶ εἰς ἅλα λύματ' ἔβαλλον Α* 314; *ἂψ ἀπολυσάμενος βαλέειν εἰς οἴνοπα πόντον ε* 349 vgl. *ε* 460; *τὸν μὲν Ταλθύβιος πολιῆς ἁλὸς ἐς μέγα λαῖτμα ῥίψ' Τ* 267; *ἐς πόντον προίησι βοὸς κέρας μ* 253; *ἐν δὲ λιμὴν εὔορμος ὅθεν τ' ἀπὸ νῆας ἐίσας ἐς πόντον βάλλουσιν δ* 359; *σφῶι δ' ἀποστρέψαντε πόδας καὶ χεῖρας ὕπερθεν ἐς θάλαμον βαλέειν χ* 174; *εἰς οἶνον βάλε φάρμακον δ* 220; *ὄχθας καπέτοιο ... ἐρείπων ... ἐς μέσσον κατέβαλλε Ο* 357; — *ἐς δίφρον ἄρνας θέτο Γ* 310; *καὶ τάγε χρυσείην ἐς λάρνακα θῆκαν Ω* 795; *τὰ μὲν ἐς πείρινθα τίθει ο* 131; *ἐς κοίλην κάπετον θέσαν Ω* 797; *ἀνδρὶ δὲ νικηθέντι γυναῖκ' ἐς μέσσον ἔθηκεν Ψ* 704; *ὄφρα κεν ἐς θάλαμον καταθείομαι ἔντεα τ* 17 vgl. *ω* 166 *π* 285; *χλαῖναν ... ἐς μέγαρον κατέθηκεν ἐπὶ θρόνου υ* 96; *καὶ μ' εὕδοντ' .... ἄγοντες κάτθεσαν εἰς Ἰθάκην π* 230. Von diesen Sätzen ist *ἐν δὲ λιμὴν εὔορμος ὅθεν τ' ἀπὸ νῆας ἐίσας ἐς πόντον βάλλουσιν δ* 359 besonders bemerkenswert, weil *ἐς πόντον βάλλουσι* erweislich einer andern Construction nachgebildet ist. Das Hinablassen der Schiffe ins Meer wird nämlich sonst durch *ἐρύειν* (*Α* 141 *Ξ* 76 *β* 389 *δ* 577 *θ* 34 *λ* 2 *δ* 780 *θ* 51) *προερύειν* (*Α* 308 *Ι* 358 *κατερύειν ε* 261) *ἕλκειν* (*Β* 152 165 181 *Ι* 683 *Ξ* 97 100 106 *γ* 153) zuallermeist (vgl. A. Göbel in Mützells Ztschr. f. d. Gymn. Bd. 9 S. 521) in Verbindung mit *ἅλαδε* oder *εἰς ἅλα* ausgedrückt. *Βάλλειν* steht nur hier, wie *πόντος* außer an unserer Stelle in diesem Zusammenhange nur noch *β* 295 *μ* 293 401 — immer aber (s. Göbel a. a. O. S. 520f. und 519) mit gutem Grunde — gebraucht ist. Dass nun *εἰς* auf *βάλλειν* folgt — *β* 295 *μ* 293 401 heißt es *ἐνιέναι εὐρέι πόντῳ* — halten wir für eine Folge der Einwirkung der Structur *ἐρύειν ἕλκειν* u. a. *εἰς ἅλα*. Von *ἅλς*, welches, wie Göbel (a. a. O. S. 522) bemerkt »bei allerartigen Vorgängen an oder bei dem Ge-

stade .. im Gebrauch« ist, genügte ursprünglich nach *ἕλκειν ἐρύειν* der bloße Accusativ, wie er, nur durch *δε* verstärkt, noch (*A* 308 *B* 165 181 *I* 358 683 *Ξ* 97 100 106 *β* 389) vorkommt*); später wurde ihm *εἰς* als nähere Bestimmung hinzugefügt (vgl. *A* 141 *B* 152 *Ξ* 76 *γ* 153 *δ* 577 *ε* 261 *ϑ* 34 *λ* 2). Ebenso, meinen wir, wurde das Sichergießen der Flüsse ins Meer durch *ῥέειν προρέειν* u. ähnl. zunächst mit *ἅλα* dann mit *ἅλαδε* bezeichnet, welches letztere wir noch *E* 598 und *M* 19 mit *προρέειν* verbunden finden, wie im Ṛgveda von den Flüssen gesagt ist, dass sie zum Meere (*samudrám* z. B. 1, 190, 7) gehen**). Erst an die Construction mit dem Accusativ schloss sich die mit *εἰς* an, die uns nach *ῥέειν* (*Π* 391) *προρέειν* (*κ* 351 *εἰς ἅλαδε*) *προχέειν* (*Φ* 219) *βάλλειν* (*Λ* 722) begegnet.

In derselben Weise, in der wir uns den Anschluss von *ἐν* und *εἰς* an den Accusativ vorstellen, vollzog sich in den nordgriechischen sowie in dem arkadischen und kyprischen Dialekte, ferner im Lateinischen und Germanischen, die alle des *εἰς* oder einer entsprechenden Präposition entraten, die Verbindung von *ἐν, ἰν, in* mit dem Accusativ.

Kehren wir nun zu dem Gebrauch des Loc. im Ṛgveda zurück, so begegnen uns daselbst, wie oben schon angedeutet ist, mehrere Stellen, die unserer Auffassung sich nicht zu fügen scheinen. An die Spitze derselben stellen wir Verbindungen des Loc. mit Ausdrücken des Lied- Gebet-Darbringens. So heißt es 1, 176, 2 *tásminn ā́ veçayā gíro yá ékaç carśaṇīnā́m.*

Gewöhnlich wird von den Liedern gesagt, dass sie zu den Göttern gehen, vor sie hintreten, wobei diese durch den Acc. bezeichnet werden z. B.: *índram itthā́ gíro mā́mā́chā́gur* zu Indra grade gingen meine Lieder 3, 42, 3; *áchā gíro matáyo devayántīr agníṃ yanti* hin die Lieder, die Gebete

*) *ἁλὸς βένϑοσδε* *δ* 780 und *ϑ* 51 ist *ἅλαδε* nachgebildet.

**) Wie in dieser Verbindung weicht die Anschauung des Hymnendichters von der unsrigen ab in dem Satze *mó śú varuṇa mṛnmáyaṃ gṛháṃ rājann aháṃ gamam* nicht mög' ich Varuna zu dem aus Erde bestehenden Hause (Grabe), o König, gehen 7, 89, 1.

die frommen zu Agni gehen 7, 10, 3 vgl. 8, 60, 10; *çatákratum .... gíro ma índram úpa yanti viçvátaḥ* zu dem hundertkräftigen meine Lieder, zu Indra hin sie gehen von allen Seiten 3, 51, 2; *imā́ u tvā .... gíro devayántīr úpa sthuḥ* diese Lieder, die frommen, traten vor dich 7, 18, 3 vgl. 8, 91, 13; *úpa bráhmāṇi jujuṡāṇám asthuḥ* hin traten die Gebete vor den (an ihnen) Gefallen findenden 7, 23, 3.

Jedoch auch dass die Lieder die Götter betreten, wird, wenn auch seltner, gedacht, so 6, 36, 3: *samudráṃ ná síndhava uruvyácasaṃ gíra ā́ viçanti* wie das Meer die Ströme, betreten den weitumfassenden die Lieder; 10, 96, 1: *ā́ tvā viçantu hárivarpasaṃ gíraḥ* dich den gelbaussehenden mögen betreten die Lieder. An diese Anschauung reiht sich nun die 1, 176, 2 ausgedrückte, dass die Lieder in den Sinn eindringen*): In ihn will ich hineinbringen die Lieder — eine Anschauung die der dem hebräischen *dibber b^eoznaim* »in die Ohren reden« zu Grunde liegenden ähnlich ist. Ebenso erklären wir: *índre agnā́ námo bṛhát suvṛktím érayāmahe dhiyā́ dhénā avasyávaḥ* in Indra in Agni wollen kräftiges Gebet, ein Loblied wir schaffen, mit der Bitte Milchtränke hülfesuchend 7, 94, 4**), wo der Locat. auch durch *dhénā īr* beeinflusst sein kann, ferner *yát pā́ñcajanyayā viçéndre ghóṡā ásṛkṡata ástṛṇād ... vipó 'ryó* als durch der fünf Geschlechter Stamm in Indra sich die Lieder ergossen, zerstreute er ... die Pfeilschäfte des Feindes 8, 52, 7 und *ā́ mitré váruṇe vayáṃ gīrbhír juhumo atrivát* in Mitra, in Varuna rufen wir mit Liedern wie Atri 5, 72, 1***). Dagegen hat der Locativ in dem

*) Vgl. auch *ā́ tvā góbhir iva vrajáṃ gīrbhír ṛṇomy* dich wie mit Kühen den Stall besetz' mit Liedern ich 8, 24, 6.

**) *úpa srákveṡu bápsataḥ kṛṇvaté dharúṇaṃ diví índre agnā́ námaḥ svàḥ* 8, 61, 15 zu erklären enthalte ich mich.

***) In den Sätzen *tásmin bráhmāṇi pūrváthéndra ukthā́ sám agmata* 1, 80, 16 und *sám ... tvé jagmúr gíra indra* 6, 34, 1 braucht der Locat. nicht in der oben angegebenen Weise aufgefasst zu werden, da dieselben auch folgendes bedeuten können: In ihm kamen die Gebete in alter Weise, in Indra die Sprüche zusammen, in dir sind die Lieder zusammengekommen, Indra.

Satze *imám .... gāyatrám ... agne devéšu prá vocaḥ* 1, 27, 4 wo ihn Autenrieth (Term. i. q. S. 28) *paene dativi loco* gebraucht wissen will, die einfache Bedeutung »unter den Göttern« nicht anders als *devā́ devéšu praçastā́* 5, 68, 2 »Götter unter den Göttern hochberühmt« und *kṛtám bráhmāṇi sūríšu praçastā́* 7, 84, 3 »machet die Gebete unter den Opferern berühmt« heißt.

Gegen unsere Ansicht scheint ferner zu sprechen *diví ghóša á́ruhat* 7, 83, 3. Nun sind wir allerdings gewohnt, von dem zum Himmel dringenden Kampfgeschrei zu sprechen, wie Homer *ἀυτὴ δ' οὐρανὸν ἵκεν* sagt. Dies aber kann uns nicht zwingen, den Indern die Vorstellung abzusprechen, dass das Geschrei in den Himmel dringt, und so geben wir den obigen Satz wieder: in den Himmel stieg das Kampfgeschrei. Ebenso übersetzen wir *asyá çlóko divī́yate* 1, 190, 4 »sein Lied geht in den Himmel« und *yát .... arkó ... çlókam āghóšate diví* 1, 83, 6 wenn der Sänger das Lied in den Himmel ertönen lässt.

Eine besondere Erklärung scheinen einige Locative zu fordern, die mit einem Verbum, das *kā́ma* zum Object hat, verbunden sind, so der Locat. 8, 19, 18 *tá íd vā́jebhir jigyur mahád dhánam yé tvé kā́mam nyeriré* die haben mit Kraft große Beute ersiegt, die »ihr Begehren an dich gebracht haben« *) und — wenn anders in der Wiedergabe der Verba Grassmann eher als Roth zu folgen ist — in den Sätzen *çáṅsā mahā́m índram yásmin víçvā á́ kṛštáyaḥ somapā́ḥ kā́mam ávyan* 3, 49, 1 und *kathā́ kád asya sakhyám sákhibhyo yé asmin kā́mam suyújam tatasré* 4, 23, 5. Während nämlich Roth *ā-vī́* durch »unternehmen«, »anstellen« und *taṅs* durch »ausschütten« wiedergibt, den Locat. also als eigentlichen Locat. fasst, weist Grassmann, der 1 *vī* und 3 *vī* identificirt, jenem die Bedeutung »hinrichten«, diesem die Bedeutung »hintreiben« zu, die nicht nur durch die verwandten Sprachen, sondern auch durch das Beiwort von *kā́ma, suyuj* als richtig erwiesen zu werden scheint. Danach heißen die Sätze:

*) Roth im Petersb. W. s. *ni-īr.*

»preisen will ich den großen Indra, auf den alle somatrinkenden Stämme ihr Begehren hinrichten« und »wie, welcher Art ist seine Freundschaft gegen die Freunde, die zu ihm den schöngeschirrten Wunsch hintreiben?« Ich glaube jedoch nicht, dass in diesen Sätzen die einfache Richtung durch den Locativ ausgedrückt, sondern dass auch an eine Berührung gedacht wurde. Zu dieser Annahme bestimmen mich einige andre Sätze, in denen *kā́ma* vorkommt. 7, 32, 2 heißt es *índre kā́maṃ jaritā́ro vasūyávo ráthe ná pā́dam ā́ dadhuḥ* auf Indra haben den Wunsch die güterheischenden Sänger wie auf den Wagen den Fuß gesetzt, 8, 2, 39: *yá .... dā́t ... nṛ́bhyaḥ yé asmin kā́mam áçriyan* der .. den Männern gibt, die an ihn den Wunsch lehnten, 10, 43, 2 *tvé ít kā́mam puruhūta çiçraya* an dich nur, Vielgerufener, hab den Wunsch ich gelehnt. Aus diesen Sätzen ersehen wir, dass von dem Wunsche angenommen wurde, dass er auf die Gottheit gelegt werde. Danach entspricht den Locat. 8, 19, 18; 3, 49, 1 und 4, 23, 5 unser »auf dich«, »auf ihn«, insofern an die Berührung der Person gedacht wurde. Von dem Locat. aber des Satzes *tvé ..... ávṛtran kā́makātayaḥ* zu dir wandten sich die wünscheheischenden 8, 81, 14 dürfte das gelten, was Hübschmann von allen Ziellocativen annehmen möchte, dass durch ihn das erstrebte Ziel als ein erreichtes bezeichnet wurde. Hier aber wird diese Erklärung durch eine anderweitig zu belegende Anschauung gestützt. Nach 2, 38, 6 *víçveṣāṃ kā́maç cáratām amā́bhūt* »aller wandernden Verlangen war daheim« war die Anschauung vorhanden, dass der Wunsch bei dem gewünschten Gegenstande weile. Ebenso dürften 8, 81, 14 durch *tvé* die wünschenden als bei dem erwünschten Indra weilend vorweg bezeichnet sein wenn auch nachher *ávṛtran* steht. Dieselbe Anschauung, die uns in *kā́maç cáratām amā́bhut* entgegentritt, liegt auch der Structur von *gṛdh* mit dem Locat. zu Grunde.

Wir kommen nun zu einer Reihe von Locat., die, wenn sie Locat. des Zieles wären, gegen unsere Ansicht sprächen. Zu diesen gehört zunächst der Locat. in der Verbindung *ā vart adhvaré* z. B. *kásya bráhmāṇi jujuṣur yúvānaḥ kó adhvaré*

marúta á vavarta 1, 165, 2; *á vām rājānāv adhvaré vavṛtyām havyébhir indrāvaruṇā námobhiḥ* 7, 84, 1. Hier liegt die Auffassung »zum Opfer, zum Opferfeste wenden« sehr nahe. Indess heißt *adhvaré* gewöhnlich »bei, während der Opferfeier« z. B. *agním úpa stuhi ..... adhvaré* den Agni besinge beim Opferfeste 1, 12, 7; *tvám havante adhvaré* dich rufen sie beim Opferfeste 1, 142, 13 u. ö.; *índram prātár havāmaha índram prayaty àdhvaré* den Indra rufen des Morgens wir, den Indra während der vorschreitenden Opferfeier 1, 16, 3 u. ö. Danach übersetzen wir auch die oben erwähnten Sätze 1, 165, 2 »wessen Gebete haben die Jünglinge wohlgefällig aufgenommen? wer hat beim Opferfeste die Marut zugewendet?« und 7, 84, 1 her möcht euch ihr Fürsten während der Opferfeier ich wenden durch Opfergüsse, Indra Varuna, durch Gebete«. Das etwaige Bedenken, dass dann das Medium erforderlich wäre, wie es 1, 186, 10 *áchā sumnáya vavṛtīya deván* »her zum Glücke möcht' ich mir die Götter wenden« heißt, wird durch *á vām narā purubhujā vavṛtyām* »her möcht' euch, vielbesitzende Helden, ich wenden« 5, 49, 1 und *á sukrátum aryamáṇam vavṛtyām* »her möcht den weisen Aryaman ich wenden« 7, 36, 4 beseitigt.

In seiner eigentlichen Bedeutung glauben wir ferner den Locat. auffassen zu können in den Sätzen *vṛñjé ha yán námasā barhír agnáv áyāmi srúg ghṛtávatī* wenn in Ehrfurcht die Streu gelegt wird bei Agni (bei dem Feuer), gereicht der buttervolle Löffel 6, 11, 5 und *saparyávo prá vṛñjate námasā barhír agnaú* die verehrenden werfen in Ehrfurcht die Streu hin bei Agni (bei dem Feuer) 7, 2, 4. In beiden Liedern ist vom Anzünden des Feuers die Rede, so dass *agnaú* auch auf dies selbst bezogen werden kann.

Schwieriger ist der Locat. *suté* in den beiden Sätzen *nákiš ṭvā ní yamad á suté gamaḥ* 8, 33, 8 und *stómam cemám prathamáḥ sūrír ún mṛje suté sāténa yády ágamam* 10, 167, 4. In den Soma als in eine Flüssigkeit hineinzugehen werden die Götter nie aufgefordert, vielmehr ergeht oft, wie wir es auch oben sahen, an den Soma die Aufforderung, in die Götter einzudringen. Anderseits wird »zum Soma gehen«

oder »kommen« gewöhnlich durch *ā́ gam* mit dem bloßen Acc. oder mit dem Acc. und *úpa* ausgedrückt, so 1, 3, 7 (vgl. 8): *víçve devā́sa ā́ gata dāçvā́ṅso dāçúšaḥ sutám* Viçve devās her kommet, spendende zu des spendenden Somasaft; 3, 12, 1 *índrāgnī ā́ gataṃ sutám* Indra Agni her kommet zum Somasaft; 8, 26, 20 *asmā́kaṃ sávanā́ gahi* zu unseren Somasäften komm' her; 8, 46, 9 *sá naḥ çavišṭha sávanā́ vaso gahi* du, sehr starker, guter, zu unseren Somasäften komm' her; 3, 42, 2 *tám indra mádam ā́ gahi ... grā́vabhiḥ sutám* zu diesem Rauschtrank, Indra, komm' her, dem durch die Steine gepressten; 1, 16, 4 (vgl. 5) *úpa naḥ sutám ā́ gahi* zu unserem Somasafte komm' her; 3, 42, 1 *úpa naḥ sutám ā́ gahi sómam indra gávāçiram* zu unserem gepressten, komm' her, Indra, zu dem milchgemischten Soma u. ö. Mit dem Locativ aber wäre *ā́ gam* in dieser Bedeutung nur an den oben erwähnten Stellen verbunden. Schon um dessentwillen ist die Frage berechtigt, ob denn *ā́ gam suté* durchaus keine andere Bedeutung haben könne. Und diese Frage ist zu bejahen. *Suté* kann nicht nur der Locat. des aus dem Participium entwickelten Substantivum sein und »beim Soma« bedeuten sondern auch Locativ des Participium selbst sein und als solcher einerseits räumliche, anderseits aber auch zeitliche Bedeutung haben etwa »wenn gepresst ist«. So ist es zunächst in Verbindung mit *sóme* gebraucht 6, 40, 3 *sámiddhe agnaú sutá indra sóma ā́ tvā vahantu hárayah* da angezündet ist das Feuer, da gepresst ist, Indra, der Soma, mögen her dich bringen die Rosse. So, glauben wir, ist es auch alleinstehend 1, 16 zu fassen, wo auf v. 3: *índram prātár havāmaha índram prayaty àdhvaré índram sómasya pītáye* »den Indra rufen in der Frühe wir, den Indra beim vorschreitenden Opfer, den Indra zu des Soma Trank«, folgt *úpa naḥ sutám ā́ gahi háribhir indra keçíbhiḥ suté hí tvā hávāmahe* zu unserem Somasafte komme her mit den Rossen, Indra, den mähnigen; da gepresst ist rufen wir dich; 4, 49, 5 *índrābṛ́haspátī suté havāmahe asyá sómasya pītáye* Indra Bṛhaspati rufen wir, da gepresst ist, zu dieses Soma Trank und 1, 9, 2 *ém enaṃ sṛjatā suté* ein schenket diesen, da gepresst ist.

Dass aber der alleinstehende Locativ des Participium eine solche Bedeutung haben kann, beweist *iddhé* 6, 60, 11: *yá iddhá āvívāsati sumnám índrasya mártyaḥ* .... der sterbliche, der, wenn angezündet ist, die Gunst des Indra zu gewinnen sucht ..... Hierauf gestützt glauben wir auch in den beiden oben angeführten Stellen 8, 33, 8 und 10, 167, 4 *suté* als eigentlichen Locativ fassen zu können und geben die Sätze so wieder: »niemand hindre dich, her komme, da gepresst ist«; »dieses Lied empfange ich als erster Sūri, wenn ich, wenn gepresst ist, mit der Beute komme«.

In seiner eigentlichen Bedeutung fassen wir ferner den Locativ in Verbindungen, in denen er dem Dativ, Accusativ, ja auch dem Genetiv gleich zu sein scheint. Bei den Verba des Bittens, Angehens u. ähnl. steht nämlich der Gegenstand, um den gebeten wird, einerseits im Accusativ, Dativ und Genetiv, anderseits im Locativ, z. B. *gāthápatim* ... *sumnám īmahe* den Sangesherrn gehen wir um Wohlwollen an 1, 43, 4; *táṃ tvā* .... *sumnā́ya nūnám īmahe sákhibhyaḥ* dich grade gehen um Wohlwollen wir jetzt an für die Freunde 5, 24, 4; *tám īmaha índram asya rayáḥ puruvīrásya* ihn gehen wir an, den Indra, um seinen heldenreichen Reichtum 6, 22, 3; *agníṃ toké tánaye çaçvad īmahe* den Agni gehen um Spross, um Nachkommen stets wir an 8, 60, 13. Bisweilen sind zwei dieser Casus neben einander gebraucht wie 1, 10, 6 *tám ít sakhitvá īmahe taṃ rāyé táṃ suvī́rye* diesen grade um Freundschaft (Loc.) wir angehen, diesen um Reichtum (Dat.), diesen um Heldenfülle (Loc.). Dass in diesem Satze dem Gedanken nach zwischen dem Locat. und Dat. kein Unterschied ist, dass diese hier wie neben den anderen Casus in den andern Sätzen parallel gebraucht sind, unterliegt keinem Zweifel. Ebensowenig aber kann bezweifelt werden, dass dieser Parallelismus nicht ursprünglich ist. Ursprünglich konnten vielmehr auch in dieser Verbindung die vier Casus nur ihrer eigentlichen Bedeutung gemäß angewendet werden, so zwar, dass der Accus. die Sache als eine selbst erflehte, der Dat. sie als eine, behufs deren Herstellung, Ausführung jemand angegangen wurde, der Genet. (partitiv.) sie als eine, von der ein Teil erbeten

wurde, der Locat. endlich als eine solche darstellte, in deren Nähe das Bitten stattfand. Das Verhältnis der beiden ersten Casus zu einander zeigt 2, 34, 14 *tā́n iyānó* (Grassmann a. a. O. S. 570: *iyānā́*) *máhi várūtham ūtáya úpa ..... gṛṇī-masi* diese um großen Schutz zur Hülfeleistung angehend besingen wir, das des Dativs und des Locativs 6, 33, 2: *tvā́m hìndrā́vase vívāco hávante caršaṇáyaḥ çū́rasātau* dich ja Indra zu Hülfe rufen die streitenden Menschen im Kampfgewühl; 8, 3, 5: *índram íd devátātaya índram prayaty àdhvaré índram samīké vaníno havāmaha índram dhánasya sātáye* den Indra eben rufen zur Feier wir, den Indra während der vorschreitenden Opferfeier, den Indra im Kampfe heischend, den Indra zu der Beute Erwerb; das der drei genannten Casus zu einander zeigt 8, 9, 13: *yád adyā́çvínāv ahám huvéya vā́jasātaye yát pṛtsú turváṇe sáhas* »wenn heut' ich die Açvinen zum Beuteerwerb rufen sollte, wenn in der Schlacht zum Siegen um Kraft« — wenn nicht vielmehr *pṛtsú* mit *turváṇe* (zum Siegen in der Schlacht) eng zu verbinden ist wie es 6, 46, 8 *asmábhyam tád rirīhi sám nṛšā́hye (vṛšṇyam) 'mítrān pṛtsú turváṇe* »die (Kraft) gewähre uns bei der Männerbewältigung zum Ueberwinden der Feinde in der Schlacht« der Fall ist. Der Locativ aber wird in Verbindung mit den Verba des Bittens und Anrufens nicht nur, wie in den eben angeführten Sätzen, zur Bezeichnung der Handlung während der, sondern auch zur Bezeichnung der Gegenstände, in deren Nähe die Anrufung stattfindet, gebraucht. So heißt es: *tám íd dhánešu hitéšv adhivākā́ya havante* den (Indra) grade rufen bei den ausgesetzten Kampfpreisen sie zum Schutze 8, 16, 5; *tvā́m íd dhí sahasas putra mártya upabrūté dháne hité* dich ja grade, der Kraft Sohn, ruft der sterbliche an bei dem ausgesetzten Kampfpreise 1, 40, 2; *ádhā hí tvā pṛthivyā́m çū́rasātau havāmahe tánaye góšv apsú* nun rufen wir dich auf der Erde im Schlachtgewühl bei den Kindern, bei den Rindern, bei den Wassern 6, 19, 12. Den Kämpfern aber waren die Kampfpreise*), den Hirten die Rinder, die

*) Die Bedeutung »Kampf« die *dhána* in Verbindung mit *páritakmya* 1, 31, 6, nicht so sehr in der Verbindung mit *kṛ́tvya* z. B. 1, 54, 6, haben

Wasser nicht nur die Gegenstände, bei denen, sondern auch die, um die sie flehten. In Folge der häufigen Bezeichnung nun solcher Gegenstände, die in der Nähe des bittenden sich befanden und zugleich erbeten wurden, kam der Locativ in Verbindung mit den Verba des Bittens, Anrufens u. ähnl. zur Bezeichnung des erbetenen Gegenstandes überhaupt. So konnte denn auch *hávanta u tvā hávyaṃ vívāci tanū́šu çū́rāḥ sū́ryasya sātaú* die Helden rufen dich den anzurufenden im Kampfe ob den Leibern, ob der Sonne Gewinn 7, 30, 2 und das oben erwähnte *tám ít sakhitvá īmahe ... táṃ suvī́rye* den grade um Freundschaft wir angehen, den um Heldenfülle 1, 10, 6 gesagt werden. — Auch der Dativ wird in weiterer Entwickelung dann gebraucht, wenn — nicht eine Handlung, behufs deren Ausführung man einen angeht, sondern — die erbetene Sache an sich bezeichnet wird, wie in dem eben angeführten Satze *táṃ rāyé (īmahe)* »den (gehen wir an) um Reichtum«. Dagegen dürften in den Verbindungen *hvā sātaú (vā́jasya, dhánasya)* oder *vā́jasātau**) und *hvā sātáye* oder *vā́jasātaye* beide Casus ihre ursprüngliche Bedeutung haben. Während 7, 83, 6 *yuvā́ṃ havanta ubháyāsa ājíšv índraṃ ca vásvo váruṇaṃ ca sātáye* »euch rufen beide in den Kämpfen, den Indra und Varuna zu des Gutes Erwerb« und 8, 34, 4 *ā́ tvā káṇvā ihā́vase hávante vā́jasātaye* »her dich hier die Kaṇvas zu Hülfe rufen zum Beuteerwerb« bedeuten, kann 6, 46, 1 *tvā́ṃ íd dhí hávāmahe sātā́ vā́jasya kārávaḥ tvā́ṃ vṛtréšv ... náras tvā́ṃ kā́šṭhāsv árvataḥ* »dich grade rufen beim Erwerb der Beute wir Sänger, dich unter den Feinden die Helden, dich auf den Rennbahnen des Rosses« und 3, 30, 22 *çunáṃ huvema maghávānam ... asmín bhára nṛ́tamaṃ vā́jasātau* zum Heile mögen den gabenreichen wir rufen in dieser Schlacht, den heldenhaftesten beim Beuteerwerb« heißen.

---

muss, geht auf den Locat. jenes Wortes »bei dem Kampfpreise« zurück, wie denn dasselbe nur in diesem Casus jene Bedeutung hat. Auch *mahādhané* lässt sich meist noch durch »bei großem Kampfpreise« wiedergeben.

*) Das mit *hvā* nur einmal 3, 30, 22 verbunden ist.

Die ursprünglichen Verhältnisse der Sänger, welche uns durch die Construction der Verba des Bittens vors Auge geführt werden, erklären uns auch die Structur von *av* »helfen« und die der Verba des Kämpfens *yudh vi-brū* mit dem Locativ. Derselbe bezeichnete in diesen Verbindungen, in deren letzteren wir ihn gewöhnlich durch »um«*) wiedergeben, die Gegenstände, bei denen die Hülfe zu Teil wurde, der Kampf stattfand. So heißt z. B. 6, 66, 8 *násya vartā́ ná tarutā́ nv àsti máruto yám ávatha vā́jasātau toké vā góšu tánaye yám apsú* »nicht ist dessen ein Wehrer, nicht ein Ueberwinder, dem ihr, Maruts, helfet beim Beuteerwerb, oder dem (ihr helfet) bei den Kindern, bei den Rindern, bei den Nachkommen, bei den Wassern« (vgl. oben 6, 19, 12), so 6, 26, 2 *tvā́ṃ cašṭe mušṭihā́ góšu yudhyán* auf dich schaut der Faustkämpfer bei den Kühen kämpfend; 6, 25, 4 *toké vā góšu tánaye yád apsú ví krándasī urvárāsu brávaite* wenn bei den Kindern, bei den Rindern, bei den Nachkommen, bei den Wassern, bei den Feldern die Schlachtreihen kämpfen.

Wie die von der ursprünglichen Bedeutung des Locativs ausgehende Structur der Verba des Bittens mit diesem Casus auch wo jene keine Statt mehr hat angewendet wird, so wird *dhā* mit dem Locat., das zunächst nur »in, auf Jemand etwas legen« bedeutet, auch in dem allgemeineren Sinne »etwas verleihen« gebraucht. So heißt es nicht nur (vgl. oben S. 188) *índum índre dadhātana* den Tropfen in den Indra tut 9, 11, 6; *yūyáṃ ha rátnaṃ maghávatsu dhattha* ihr bringet Schätze unter die Opferherren 7, 37, 2 sondern auch *yám indra dadhišé tvám áçvaṃ gā́m .... yájamāne sunvatí dákšiṇāvati tásmin táṃ dhehi mā́ paṇaú* welches Ross, welches Rind du verleihst, das diesem opfernden, pressenden, frommen verleihe, nicht dem Räuber 8, 86, 2; *dádhad ráyim máyi póšam* er verleihe Reichtum mir, Wohlstand 9, 66, 21. In solchen Sätzen ist die Structur von *dhā* mit dem Locat. der desselben Verbum mit dem Dativ völlig parallel. Vielleicht ist auch in dem oben erwähnten Satze (7, 37, 2) diese weiter entwickelte Bedeutung anzunehmen.

---

*) Das ja ursprünglich ebenfalls locale Bedeutung hatte (vgl. auch *μάχεσθαι ἀμφί τινι*).

Auch *dhā dúvas,* das ursprünglich in Verbindung mit dem Locativ »Gaben auf einen legen« hieß, eine Bedeutung, die es z. B. 4, 8, 6 *té rāyā́ .... ví çr̥ṇvire yé agnā́ dadhiré dúvaḥ* »die sind durch Reichtum .... berühmt, die auf Agni Gaben gelegt haben« noch haben kann, hat diesen Casus auch in der entwickelten Bedeutung »verehren« nach sich wie 7, 20, 6 *yajnaír yá índre dádhate dúvāṅsi* wer mit Opfern Indra verehrt. Hier verbietet der daneben stehende Instrumentalis *yajnaís* die Annahme der ursprünglichen Bedeutung, man müsste denn mit Grassmann (Uebersetz. I S. 319) das Wort hier im Sinne von Verehrung nehmen.

Ob 8, 47, 13 *yád āvír yád apīcyàṃ dévāso ásti duškr̥tám trité tád víçvam āptyá āré asmad dadhātana* was offenbar was insgeheim, ihr Götter, übles ist getan u. s. w. der Locativ in ursprünglicher Bedeutung »auf Trita dies alles leget« oder in weiter entwickelter zu nehmen ist »schaffet es zu Trita«, das lassen wir dahin gestellt*).

Wie *dhā* bleibt auch *dhar* »an etwas befestigen« in seiner entwickelteren Bedeutung »auf die Dauer verleihen« der ursprünglichen Structur mit dem Locativ treu. So heißt es nicht nur *yadā́ sū́ryam amúṃ diví çukráṃ jyótir ádhārayaḥ* als du jene Sonne am Himmel, das helle Licht befestigtest 8, 12, 30, sondern auch *rayíṃ gr̥ṇátsu dhāraya* Reichtum den Sängern für die Dauer verleihe 8, 13, 12. Dass übrigens bei diesem Verbum die ursprüngliche Bedeutung auch in Verbindungen der letzteren Art mitempfunden wurde zeigt 10, 60, 5: *índra kšatrā́samātišu ráthaprošṭhešu dhāraya divìva sū́ryaṃ dr̥çé* Indra die Herrschaft bei den unvergleichlichen Rathaprošṭha befestige wie an den Himmel die Sonne zum Sehen.

Anders als in den zuletzt besprochenen Fällen steht es um den Locat. in dem Satze *máyi devā́ dráviṇam ā́ yajantām*

---

*) In einem der folgenden Verse (v. 15) ist der Locat. sogar mit *pari-dā* verbunden, das sonst immer den Dativ nach sich hat. Dies kann wohl mit als Beweis für die von Grassmann (Uebersetz. I S. 563) auf andere Argumente gestützte Annahme gelten, dass dieser Vers wie seine Nachbarverse ein späterer Zusatz seien.



10, 128, 3. Dieser lässt sich auf die ursprüngliche Bedeutung von *á yaj* durchaus nicht zurückführen, wie denn dieses Verbum in der hier allein in Betracht kommenden Bedeutung »verleihen«, »schenken« (eigentlich »einem etwas verehren«) nur den Dativ nach sich hat. Ist die Annahme zu gewagt, dass auch in unserem Satze ursprünglich der Dativ *máhyam* stand und dass an dessen Stelle, veranlasst durch das an der Spitze der beiden folgenden Glieder stehende *máyi* (*máyy āçī́r astu máyi deváhūtiḥ* bei mir sei Gebet, bei mir Götteranrufung) eben dieses getreten sei? Das V. 2 befindliche *máhyam* dürfte dieser Annahme nicht entgegenstehen.

Es erfordern nun noch zwei Sätze eine kurze Erörterung, in welchen den mit Recht gebrauchten Locativen Accusative parallel stehen, nämlich *á vandhúreva tasthatur duroṇé* wie auf Wagensitze (Acc.) treten sie ins Haus 3, 14, 3 und *kŕ̥tā ivópa hí prasarsré apsú* wie zu Schluchten (Acc.) ist er in die Wasser gedrungen 2, 35, 5. In dem ersteren Satze jedoch hat bereits Grassmann (a. a. O. S. 571) gegen den Padatext *(vandhúrā- iva)* »*vandhúre va*« parallel mit *duroṇé* zu lesen vorgeschlagen. Was den zweiten Satz betrifft, so dürfen wir daraus, dass neben dem Locativ der Accusativ steht, nicht auf die Gleichheit der Bedeutung der beiden Casus schließen, sondern müssen dem Dichter das Recht zugestehen, neben »in die Wasser« »zu den Schluchten« zu sagen.

Von den Verbindungen des Locativs mit Präpositionen bietet nur *úpa dyávi* Schwierigkeiten, dessen *úpa* Roth (P. W. s. *úpa*) in einigen Sätzen durch »hin, hinauf zu« wiedergiebt. Diese Auffassung, die Grassmann teilt, scheint besonders 3, 27, 12 *(adhvaré dīdivā́ṅsam úpa dyávi agním īḷe)* geboten zu sein. Zieht man aber Sätze wie *yád dha . . te . . samíd dīdáyati dyávi* dass dir das Brennholz glänze am Himmel 5, 6, 4 einerseits, anderseits *víçve devāḥ . . . yé antárikše yá úpa dyávi šṭha* ihr V. D., die in der Luft, die ihr am Himmel seid 6, 52, 13 in Betracht, so wird man *úpa dyávi* auch in Verbindung mit *dī* durch »am Himmel« und 3, 27, 12 so wiedergeben dürfen: den beim Opferfeste am Himmel strah-

lenden Agni fleh' ich an. Ebenso, glauben wir, lässt sich *úpa dyávi* 8, 43, 4 (*vâtajūtā úpa dyávi yátante .. agnáyaḥ* wind-getrieben am Himmel ziehen in Reihen die Flammen) und an den andern Stellen auffassen.

M. Holzman.

Ein Probestück von chinesischem Parallelismus

von

Georg von der Gabelentz.

Die Chinesen haben bekanntlich die Unart, sehr oft ohne Interpunktion zu schreiben und zu drucken. Bei der Abwandlungsunfähigkeit ihrer Wörter scheint dies natürlich doppelt bedenklich; weiss man doch, dass viele der Einsylbler ohne weitere Umstände, nur vermöge ihrer Stellung im Satze, den verschiedensten Redeteilen angehören, die verschiedensten Functionen versehen können. Sind die Sätze abgegrenzt, so pflegt ihre Analyse nicht sonderlich schwer zu fallen. Die Frage lautet aber: wie soll sie der Leser abgrenzen, wenn der Schreiber es nicht getan hat?

Es gibt grammatische Merkmale, Conjunctionen die vorzugsweise zu Beginn, Finalpartikeln die stets zu Ende des Satzes treten. Allein davon ist an dieser Stelle nicht zu reden; auch fehlen solche Erkenntniszeichen gar oft. Von etwaigen bekannten Wortverbindungen, vom Erraten und Erahnen des Inhalts u. dergl. soll hier vollends nicht die Rede sein. Diesmal gilt es eine stylistische Eigentümlichkeit zu betrachten, die tief im chinesischen Genius zu wurzeln

scheint, und welche, richtig erfasst, für einen der Generalschlüssel zu den Geheimkammern des chinesischen Schrifttums gelten mag.

Der Chinese, ein stylistischer Feinschmecker der empfindlichsten Art, ist ein grosser Verehrer scharf zugespitzter Antithesen. Schärfer aber können die Spitzen nicht aneinanderstossen, als wenn man beide entgegengesetzte Gedanken in völlig symmetrischer Gestalt, Glied auf Glied einander entsprechend, nebsammen rückt. Dies ist eine der gebräuchlichsten Formen ihrer Stylkunst, und die dafür gewählte Bezeichnung »Parallelismus« ist, wie man sieht, nicht eben bezeichnend; die semitische Dichtungsform dieses Namens verhält sich dazu etwa wie Travestie zu Parodie: hier ein neuer Gedanke in der vorigen Form, — dort der vorige Gedanke in neuer Form.

Die Nutzanwendung obiger Regel ist so einfach, dass man gelegentlich mit deren Hülfe allein, auch ohne Kenntnis der Sprache ein gut Stück Analyse leisten kann. Folgendes Beispiel mag daher auch Fernerstehende interessiren. Die Inschrift auf einer wertvollen Dose lautet:

程	子	以	衜	充	為	富	身	安
1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.
Čeng	*tsï̀*	*ì*	*tào*	*č'ûng*	*wêi*	*fú*	*šin*	*ngan*

為	貴	子	以	知	足	曰	富	自
10.	11.	12.	13.	14.	15.	16.	17.	18.
wêi	*kuéi*	*tsï̀*	*ì*	*či*	*tsŏ*	*yuĕ*	*fú*	*tsḯ*

重	曰	貴
19.	20.	21.
čúng	*yuĕ*	*kuéi*

I. Die erste Operation ist abzuzählen, ob sich in gleichen Abständen dieselben Wörter (Zeichen) wiederholen. Es ergibt sich zunächst, dass No. 2 und 12, 3 und 13, 7 und 17, 11 und 21 einander gleich sind. Also teile man hinter 11 und schreibe untereinander:

程 子 以 徇 充 爲 富 身 安 爲 貴
子 以 知 足 曰 富 自 重 曰 貴

II. Nun sind 6 und 10 und 16 und 20 je wieder einander gleich. Also teile man weiter jeden der beiden gefundenen Sätze so, dass die gleichen untereinander stehen:

程 子 以 徇 充 爲 富
身 安 爲 貴
子 以 知 足 曰 富
自 重 曰 貴

Damit wäre, wie man sieht, auf rein mechanischem Wege, die Arbeit der Satzteilung getan. Diese Arbeit wird dem Sprachkenner, der nun erst sein Teil zu tun bekommt, wieder vermittels des Parallelismus vorwärts helfen.

III. Obige Sätze schliessen umschichtig mit 富 *fú* = Reichtum, und 貴 *kuéi* = Ehre, Würde. Das sind die beiden vielumworbenen äusseren Güter, welche auch die Chinesen gern zusammen nennen.

IV. Die Redensart 以 *a* 爲 *b* ist eine überaus gebräuchliche; sie bedeutet: aus dem *a* ein *b* machen, *a* als *b* behandeln, *a* für *b* halten. Die seltenere Verbindung im dritten Satze: 以 *a* 曰 *b* wird ihr schon um des Parallelismus willen entsprechen, also bedeuten: *a* als *b* bezeichnen (wörtlich: nehmend *a* sagen *b*).

V. 程 子 *Čeng — tsì* ist einer der als Philosophen bekannten Brüder dieses Namens aus der Zeit der Sung-Dynastie. 子 *tsï*, das ihm in Zeile 3 entspricht, sonst = »Sohn«, wird also hier seine andere Bedeutung: »der Meister«, d. i. der von dem Redenden als solcher Anerkannte, haben.

VI. 充 *č'ŭng*, Zeile 1, bedeutet: »füllen, stopfen, genug«. Ihm entspricht der Stelle nach in Zeile 3: 足 *tsŏ*, ursprünglich: »Fuss«, dann: »voll, genügend, ganz«. In dem Begriffe »Fülle, genug« treffen beide Wörter zusammen; das wird also der hier durch sie ausgedrückte sein, und er passt vorläufig zu dem des Reichtumes.

VII. 衜 *tào* ist eine Nebenform des gleichlautenden 道, »Weg, Vernunft, raisonniren, reden«. Zeile 3 steht an derselben Stelle 知 *či* = »wissen«. Dem entspricht begrifflich — diesmal gegensätzlich, — das Reden am besten, und diese beiden Verba haben, wie die Stellung beweist, die unter VI. gedachten *č'ung* und *tsŏ* zu Objecten.

Darnach heisst Zeile 1: »Tscheng-tsï hält Genug-reden (Redefülle) für Reichtum«. Und Zeile 3: Der Meister nennt Genug-wissen (Wissensfülle) Reichtum.

VIII. Zeile 2 und 4 haben die Verba 爲 *wêi* und 曰 *yuĕ* — vgl. IV. — vor 貴 *kuei*, aber ohne vorausgehendes 以 *i*. Es wird sich zeigen, dass dieses Wort ergänzt werden muss. Gründe:

a) Es ist von vornherein wahrscheinlich, dass, wenn vorhin Definitionen von Reichtum angeführt wurden, nun solche von Ehre gegeben werden.

b) Es ist — wieder um des Parallelismus willen — wahrscheinlich, dass auch hier die Definitionen zweisylbig lauten. Nun stehen aber in Zeile 2 und 4 nur zwei Wörter vor dem Verbum.

IX. 自 *tsḯ* = »aus, sich selbst« und 身 *šïn* = »Körper, Person, persönlich, selbst«, sind von verwanter Bedeutung. 安 *ngān* heisst: ruhen, Ruhe, — also *šïn-ngān*: persönliche Ruhe; 重 *čúng* = schwer, ernst, wichtig, wird

durch 自 *tsï* zum verbum reflexivum: sich selbst für wichtig halten, Selbstachtung haben.

Also hält der Eine persönliche Ruhe für Würde, der Andere versteht darunter Selbstachtung.

Ich habe absichtlich meine Operation mit der gemächlichsten Langsamkeit vor den Augen des Lesers entwickelt. Ist mir die Darstellung gelungen, so wird man sehen, wie leicht und wie erfolgsgewiss, und darum wieder, wie überaus wichtig solche Analysen sein können. Wer Chinesich lernen will, der kann seine Sinne nicht früh genug für Erscheinungen wie die hier behandelte schärfen. Sie erwarten, sie freudig empfinden, das heisst, dem chinesischen Schriftsteller einen empfänglichen Geist entgegenbringen. Man sagt, auch der gebildete Chinese müsse oft einen solchen atemlos dahin laufenden Text zweimal durchlesen, ehe er ihn abzuteilen verstehe. Er würde manchen zehnmal vergebens lesen, wenn er nicht jenes stylistische Gefühl mitbrächte, welches ihm mit einem Male eingibt, was wir wie durch ein Rechenexempel ermittelt haben.

Beurteilungen.

Aug. Böckh, Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften. Herausgegeben von E. Bratuscheck. — Leipzig, Teubner 1877.

An den Früchten erkennt man den Baum. Wahrlich, der Baum, der Böckhs Encyklopädie zeitigte, ist längst bekannt, bekannt als einer der edelsten im Garten der Geschichte; es ist die Humanitäts-Idee, gepflegt von Winkelmann und Lessing, Herder und Kant, Schiller und Goethe. Was er gespendet ist so mannichfach an Fleisch und Farbe, an Saft und Duft, und doch gleichartig im innersten Kern. — Doch wozu davon reden?

Man lernt an den Früchten noch etwas kennen: nicht bloß den Baum, der sie getragen hat, sondern auch den Geschmack und das Urteil der Menschen, denen sie zum Genusse geboten sind. Doch auch dies, wozu davon reden?

Dass Böckh unter den Männern seiner Zeit eine ausgezeichnete Stellung einnimmt, das sage ich nur, um den Anknüpfungspunkt zu gewinnen; dass aber das angezeigte Buch die Quintessenz der Philologie jener Zeit enthält, den Geist jener Bestrebungen am vollständigsten und reinsten, also auch am fassbarsten ausgesprochen hat: das sollte in dem Folgenden klar gemacht werden.

Ich bin kein müßiger Lobredner der vergangenen Zeit; ich bilde mir ein, die Mängel derselben so gut und besser zu kennen, als alle diejenigen, welche sich deren Geiste widersetzen, von ihm abwenden zu müssen glauben. Kritik üben —

wer hat das gelehrt, wenn nicht gerade das zurückgelegte Jahrhundert? Aber die eine Richtung aufgeben und die entgegengesetzte einschlagen ist nicht Kritik, sondern ist der Gang des Taumelnden. — Sorgfältiges Aufsuchen des Tatsächlichen, Achtung vor demselben — wer kann darin die Meister der deutschen Philologie übertreffen? Aber wer, aus Furcht sich zu zersplittern, sich in einem Winkel der Wissenschaft einwühlt, der macht sich von vorn herein zum Splitter. — Dass all unser Wissen Bruchstück ist; dass der Wahrheitssinn fordert, die Grade der Gewissheit unserer Erkenntnisse abzumessen; dass er uns die Entsagung auferlegt, nicht da wissen zu wollen und ein Wissen zu behaupten, wo wir niemals oder jetzt noch nichts wissen können; dass alle Zusammenfassungen und Allgemeinheiten, alle Kategorien und Ideen, in der Wissenschaft der Geschichte nur so viel Wert haben, als sie durch den Umfang und die Menge der in ihnen zusammengeschauten Einzelheiten und durch die Sicherheit der mit ihnen gewonnenen historischen Erkenntnisse beanspruchen können: all das, wer hat es ausgesprochen und musterhaft betätigt? Aber das heißt nicht, Tatsachen wie Sandkörner häufen und ideenlos ansammeln. Concentriren soll sich jeder und allmählich, wie er kann, seine Peripherie ausfüllen; und fragst du, wo das Centrum liege, so antwortet Böckh: dort, wo immer du stehst oder dich hinstellen willst. Du kannst von jedem Punkte zu jedem gelangen: denn jedes hängt mit jedem zusammen. Nur musst du die Zusammenhänge erkennen. Dein Auge schafft das Centrum und die Peripherie; vom Einzelnsten gelangst du zum Ganzen, ja du stehst beim Einzelnen im Ganzen. So wissen wir, von den Altmeistern belehrt, jede mit Bewusstsein vollzogene Selbstbeschränkung zu würdigen und die Ergebnisse derselben zu schätzen. Nichts ist klein, wenn unser Geist nicht klein ist.

Aber es geschähe auch nicht im Sinne unsrer Alten, ihre Werke für unübertrefflich zu halten. Sie nach ihrer eigenen Methode durch Fortbildung ihrer Principien und folgerechte Durchführung derselben zu ergänzen, zu klären und zu verbessern, zu erweiten und zu vertiefen: das wäre die uns von

ihnen gestellte Aufgabe. Auch meine ich nicht, dass wir bloß an diesen Philosophen und an jenen Historiker anknüpfen sollen; sondern den Gesammtgeist jener großen Zeit sollen wir uns gegenwärtig halten und weiter entwickeln. Selbst der überwältigende Glanz eines Kant darf uns nicht verblenden gegen die nachfolgenden romantischen Spinozisten, denen wir höchst bedeutsame Wahrheiten verdanken.

Ich habe schon angekündigt (diese Zeitschr. IX, 5f.), dass ich eine Reihe kritischer Artikel der Böckhschen Encyklopädie zu widmen gedenke. Jetzt habe ich zunächst die dankbarere Aufgabe, dieses Werk selbst dem Leser vorzuführen, es nach Inhalt und Form zu charakterisiren. Und da niemand ein Kleinod, an dessen Schönheit er sich erfreut, jemanden zeigen wird, von dem er weiß, dass er einen andern Geschmack hat und das gar nicht würdigen und genießen kann, was ihn so entzückt: so werde auch ich an dieser Stelle nur mit mir gleichgestimmte Leser voraussetzen, vor deren Augen ich gewissermaßen das Schöne enthüllen will, das uns gemeinsam geschenkt worden ist.

Die Philologie, so beginnt Böckh die Einleitung, ist kein Aggregat. Sie ist eine Wissenschaft, und darum wird sie nicht durch Aufzählung ihrer Teile definirt, sondern es muss ein Begriff von ihr festgestellt werden. Der Begriff einer Wissenschaft muss sich gegen die Teile derselben so verhalten, dass er das Gemeinsame der Begriffe aller Teile umfasst, dass also einerseits die Teile alle in ihm als Begriffe enthalten sind, und andrerseits jeder Teil den ganzen Begriff wieder in sich darstellt, nur mit einer bestimmten Modification.

Jede Wissenschaft hat einen Stoff, den sie bearbeitet, und eine Form, die in ihrer Behandlungsweise liegt. Beides muss im Begriffe dieser Wissenschaft enthalten sein.

Sollen nun die Definitionen der Philologie geprüft werden, so hat diese Kritik drei Rücksichten festzuhalten. Erstlich ist die Frage: bietet die gegebene Definition einen wissenschaftlichen Begriff, welcher die Philologie eigentümlich bezeichnet? Zweitens: bezeichnet dieser Begriff diejenigen Be-

strebungen, welche tatsächlich unter Philologie zusammengefasst wurden? Drittens: die Begrenzung darf nicht willkürlich und kleinlich sein.

An diesem Maßstabe gemessen, zeigt sich die Definition, Philologie sei Altertumsstudium, als nicht historisch zutreffend: denn *φιλολογία* ist nicht *ἀρχαιολογία,* und das Studium der Litteratur der neuern Völker ist entschieden ein philologisches Bestreben. Jene Definition ist aber auch begrifflich mangelhaft: denn alt und neu sind willkürliche und nicht begriffliche Bestimmungen. Die Beschränkung der Philologie auf das griechische und römische Altertum nun gar ist ganz unhaltbar, da es auch ein orientalisches Altertum gibt.

Philologie ist auch nicht, wie Andre wollten, Sprachstudium. Denn *λόγος* ist nicht Sprache, *γλῶσσα*, und von jeher umfasste die Philologie mehr als Grammatik.

Noch weniger darf sie als Polyhistorie bestimmt werden: denn hierin liegt gar kein wissenschaftlicher Begriff und keine Begrenzung.

Mangelhaft ist ferner die Bestimmung, Philologie sei Kritik: denn Kritik bezeichnet etwas rein Formales, eine Tätigkeit; also ist diese bloß Mittel, nicht Zweck.

Auch die Litteraturgeschichte kann nur ein Teil der Philologie, nicht sie selbst sein.

Endlich wird die Philologie als Humanitäts-Studium bezeichnet. Diese Definition hebt nur den Nutzen hervor, zu dem die Philologie Mittel sein würde. Ueberdies muss jede Wissenschaft dasselbe Ziel gewähren, zur Humanität bilden.

Man merkt es der ganzen Böckhschen Encyklopädie an, dass sie mit Liebe und Wohlbehagen gearbeitet ist, mit der geistigen Freiheit und Beweglichkeit, welche die Herschaft über den ganzen Umfang des Stoffs und das tiefste Eindringen in denselben gewährt. Daher wird nicht leicht eine Ansicht nur kurz abgewiesen; sondern es findet jede ihre bedingte Berechtigung. Das zeigt sich besonders in dieser Kritik, welche Böckh an den Definitionen der Philologie übt.

Seine eigene Ansicht ist nun folgende. »Die Wissenschaft überhaupt ist nur Eine ungeteilte«, sagt er, »die begriffliche

Erkenntnis des Universums«. Klingt uns das heute nicht, wie eine Geister-Stimme aus der Höhe? — oder soll ich sagen: aus dem Grabe? Seid nur ruhig. Diese Stimme wird auch das Princip der Teilung anerkennen innerhalb der Einheit.

»Je nach der Betrachtungsweise«, fährt Böckh fort, ob das All von materieller oder ideeller Seite genommen wird, als Natur oder Geist, als Notwendigkeit oder Freiheit, ergeben sich zwei Wissenschaften, die wir Physik und Ethik nennen«. Natur und Geist unterscheiden also nicht zwei verschiedene Welten oder Reiche von Dingen, sondern nur zwei Betrachtungsweisen, deren jede das All zum Gegenstande hat.

Die Philologie aber, so fährt Böckh fort, gehört weder in die Physik noch in die Ethik. Andererseits umfasst sie beide. Denn der Philologe muss die naturwissenschaftlichen Werke eben so sehr verstehen, wie ethische, Platons Timäus, wie seine Republik; er muss die Geschichte der Naturwissenschaft, wie die geschichtliche Entwicklung der gesammten Ethik erforschen.

Also »die eigentliche Aufgabe des Philologen ist das Erkennen des vom menschlichen Geiste Producirten, d. h. des Erkannten« (S. 10).

Demnach scheint die Philologie Geschichte der Wissenschaft zu sein, und auch von derjenigen Disciplin, welche man Geschichte nennt, sich so zu unterscheiden, dass sie die Geschichte der Ueberlieferung der Geschehenen wäre, nicht aber Auffassung und Darstellung des Geschehenen selbst; sie wäre nicht Geschichtswissenschaft, sondern Geschichte derselben. Indessen »fällt vielmehr der Begriff der Philologie mit dem der Geschichte zusammen«. Denn »das geschichtlich Producirte ist ein Geistiges, welches in Tat übergegangen ist« (S. 11), und Philologie ist Erkenntnis alles Geistigen.

Böckh hält diesen Sinn »der Philologie oder, was dasselbe sagt, der Geschichte« durchaus fest. Erkanntes nennt er auch alle Schöpfungen der Poesie und der Kunst und auch des praktischen Lebens.

Nachdem er so seinen Begriff bestimmt hat, kommt er noch einmal auf die schon als einseitig erwiesenen Definitionen der Philologie zurück und zeigt, wie sie in der seinigen enthalten sind, womit er ihren positiven Wert und ihre begrenzte Geltung dartut. Es leuchtet seine Freude an diesem dialektischen Spiel hervor — Spiel, sage ich, im höhern Sinne des Wortes natürlich, wonach es die Form der Bewegung der Denktätigkeit bezeichnet, insofern sie auch an sich, selbst noch ohne Rücksicht auf den Inhalt, etwas Befriedigendes hat, einen ästhetischen Wert in sich schließt. Dieses Spiel zieht sich durch den größten Teil des Buches und verleiht ihm den eigentümlichen Reiz; ja schließlich liegt in ihm eben die Systematik selbst, und es ist ganz und gar objectiv. Doch hat es auch eine subjective Seite. Indem nämlich die härtesten Gegensätze an einander zerrieben werden, so klingt doch oft ein ironischer Ton durch als Ausdruck der Erhabenheit über die menschliche Schwäche; diese Erhabenheit jedoch folgt nur aus der Klarheit und Vollständigkeit des Bewusstseins von der Schwäche des Einzelnen, Endlichen gegenüber dem Unendlichen und bekundet nur diese*).

Dies zeigt sich z. B. sogleich in den folgenden Betrachtungen, inwiefern die Philologie unmöglich und möglich sei,

*) Mit meiner obigen Bemerkung stimmt dem Ausdrucke nach genau was Dilthey (Leben Schleiermachers S. 360) als Friedrich Schlegels Begriff der Ironie darstellt: »Ironie ist das Zeichen der über jede Idee, jedes Kunstwerk, jede Gedankenform übergreifenden Macht des Unendlichen im Geist. Sie ist der Ausdruck des tiefen Bewusstseins, dass zwischen jenem Unendlichen und seiner Mitteilung auch in der vollendetsten Schöpfung eine unübersteigliche Kluft bleibt«. Von der Böckhschen, echt sokratischen Ironie aber unterscheidet sich dennoch diese Schlegelsche wie eine Fratze von einem charaktervollen Gesicht. Diese letztere, verzerrte Ironie ist (wie Schlegel selbst sagt, das.) für die schöpferische Genialität dasselbe, was der Witz für die Bildung, »»eine Zersetzung geistiger Stoffe««. — Die echte Ironie poetisch gestaltet erkenne ich im Humor, der aber nicht »»Witz der Empfindung«« ist, welcher wieder nur das romanticistische Zerrbild des Humors bildet, sondern in dem Humor, den Lazarus (Leben der Seele I S. 231—320) analysirt, im Humor eines Cervantes, Shakespeare, Sterne, Jean Paul, den eben darum die Romanticisten so wenig verstanden.

wie sich Philologie und Philosophie einander bedingen (Seite 15—18), wie die Philologie nur ein fremdes Wissen zu haben scheine, in Wahrheit ein eigenes Wissen sei (S. 19), und endlich wie sie einander entgegengesetzte Fähigkeiten voraussetzt. Und alles dies und was über Zweck und Nutzen der Philologie gesagt wird, ist so durch und durch human und liebenswürdig.

Das zweite Capitel spricht dann von dem Begriff der Encyklopädie. Sie ist die allgemeine Darstellung einer Wissenschaft in Gegensatz zu ihren speciellen Teilen; und, soll sie selbst Wissenschaft sein, so hat sie vorzugsweise den Zusammenhang der Teile aufzuzeigen. Nun werden wieder zuerst die bisherigen Versuche zu einer Encyklopädie der philologischen Wissenschaften, d. h. zu einer Systematik der Philologie geprüft; und nachdem die Encyklopädie von der Methodologie unterschieden ist (obwohl es vorteilhaft sei, beide zu verbinden), entwirft Böckh seinen eigenen Plan.

Soll eine wissenschaftliche Construction der Philologie zu Stande kommen, so müssen die Teile derselben und ihre Ordnung aus dem Begriffe hervorgehen. Nun ist als Begriff der Philologie aufgefunden Erkenntnis des Erkannten, d. h. Verstehen. Wie nun die Philosophie in der Logik (Dialektik, Kanonik) den Act des Erkennens selbst und die Momente der Erkenntnistätigkeit betrachtet, so muss auch die Philologie den Act des Verstehens und die Momente des Verständnisses wissenschaftlich erforschen. Die hieraus entstehende Theorie ist das philologische Organon. Sie bildet den ersten Teil der Philologie, den formalen, wozu als zweiter ein materialer Teil kommt, der das Verstandene, das Product des Verständnisses, den Inhalt, die realen Disciplinen der Philologie umfasst. Wie nun diese beiden Teile in einander greifen, sich einander voraussetzen wird hier in reizender Dialektik vorgeführt, und später wird unzählige Male hierauf zurück verwiesen*). Nur dies will ich zur

---

*) Den Gedanken, wie sich der Philologe in seinen Aufgaben überall in einen Kreis gestellt findet, den er zu lösen hat ohne eine petitio

Charakteristik der Böckhschen Dialektik hervorheben. Die Begriffe verwandeln sich hier nicht und schlagen nicht wie bei Hegel und Schleiermacher unversehens in einander um — oder vielmehr unversehens würden sie allerdings in einander umschlagen; aber Böckhs Verstand und Vorsehen lässt dies nicht zu; er beugt dem Irrtum vor, dem viele Andere verfallen sind. Bei ihm also behalten die Begriffe ihre Festigkeit und ihr unwandelbares Wesen in der Fülle und Mannichfaltigkeit ihrer Beziehungen: das ist der Beweis ihrer Wahrheit.

Nun findet zuerst der formale Teil seine Unterabteilungen. Er enthält die Theorie des Verstehens. Das Verstehen aber ist teils absolut, teils relativ, d. h. man hat jedes Object an sich und auch im Verhältnis zu anderen zu verstehen. Letzteres Verständnis setzt ein Verhältnis zwischen einem Einzelnen und dem Ganzen oder einem andern Einzelnen oder durch Beziehung auf ein Ideal, und spricht sich aus mittelst eines Urteils: dies ist Kritik, während das einfache Verstehen Hermeneutik ist.

Philologie ist Erkenntnis des Erkannten. Die Glieder des formalen Teils sind so vielfach als die philologische Erkenntnis, und die des materialen Teils so vielfach wie das philologisch Erkannte. Das Erkannte liegt nicht bloß in der Sprache und wissenschaftlichen Litteratur eines Volkes; sondern dessen ganze sittliche und geistige Tätigkeit ist Ausdruck eines bestimmten Erkennens. In der Poesie, in der Kunst, und so auch im Staats- und Familien-Leben — überall ist ein inneres Wesen, eine Vorstellung oder Idee, also Erkenntnis eines Volkes entwickelt, realisirt. In allen Rich-

principii zu begehen, bekennt Böckh selbst von Schleiermacher gelernt zu haben. Hierin hat er sich getäuscht. Jener Gedanke findet sich kaum bei Schleiermacher und gewiss nicht in origineller Weise. Dagegen gehört er ganz ursprünglich Ast an, aus dessen philologischem Erkenntnis-Princip er sich mit Notwendigkeit und in voller Klarheit ergibt. Ast muss es verschuldet haben, dass ihm sein Eigentum nicht anerkannt ward; wir aber glauben Gerechtigkeit zu üben und ihm zu geben was sein ist.

tungen des praktischen Lebens ist ein λόγος enthalten, und in den gebildeten Völkern verbreitet sich auch über alle diese die bewusste Erkenntnis und Reflexion: und so unterliegen sie in doppelter Beziehung der philologischen Betrachtung, z. B. der griechische Staat als Staat und als Wissenschaft der Griechen vom Staat (oder als Politik der Griechen).

Die Philologie des classischen Altertums, auf die sich Böckh beschränkt, enthält als Stoff der Erkenntnis die gesammte historische Erscheinung des Altertums. Dieses soll seiner allseitigen Eigentümlichkeit nach als ein in sich selbst vollendeter Organismus, in seinem Werden, Wachsen und Vergehen, erkannt werden.

Vor allem nun muss das einheitliche Lebensprincip dieses Organismus gefunden werden, das Gemeinsame, in welchem alles Besondere enthalten ist. Nicht deducirt sollen die Einzelheiten werden (das wäre nicht historisch); aber sie sollen hervorgehen aus einer allgemeinen Anschauung, und diese muss sich wieder in jedem einzelnen Teile bewähren, wie die Seele die Glieder des Leibes als die zusammenhaltende ordnende Ursache durchdringt. Der materiale Teil beginnt also mit der Darlegung der Idee des Antiken an sich. Dies ist der allgemeine Teil des materialen Teils oder die allgemeine Altertumslehre. Aus ihr geht die besondere Altertumslehre hervor.

Das gesammte geistige Handeln eines Volkes ist teils ein reales, praktisches, teils ein ideales, theoretisches, oder teils schaffend, teils bildend. Das erstere ist die Basis des Lebens, aus welcher sich das andere herausbildet. Die praktische Seite des historischen Lebens wird also zuerst zu behandeln sein. »Sie umfasst zunächst die sinnliche Existenz und ihre Erhaltung, wobei jedoch von Anfang an ein innerer Bildungstrieb nach der Idee des Guten bestimmend wirkt« (S. 58)*). Je nachdem nun der Mensch seine Individualität an das Ganze der Gesellschaft hingibt oder selbständig hervortreten lässt, entsteht das öffentliche Leben, der Staat, oder das

*) Solch ein Satz genügt, um Böckh zum Platoniker zu stempeln.

Privatleben und die Familie. Dort wiegt die Objectivität, hier die Subjectivität vor. Auch das theoretische Leben gestaltet sich doppelt: rein innerlich, in der Wissenschaft, beginnend mit dem Mythos, und dann sich objectivirend im Cultus und in der Kunst: aus der θεωρία geht die ποίησις hervor (aus dem Schauen das Bilden). So erhalten wir, vom Objectivern ausgehend zum Subjectivern folgende vier Teile der besondern Altertumskunde:

1) vom Staatsleben oder öffentlichen Leben.
2) Vom Familien- oder Privatleben.
3) Von der äußern Religion (dem Cultus) und der Kunst.
4) Von der Religions-Lehre oder innerlichen Religion als Erkenntnis und der Wissenschaft.

Diese Anordnung wird ausführlich begründet. Der Grundgedanke hierbei ist: »Unsere Anordnung führt das Leben der Nationen von ihrem sinnlichen Wirken stufenweise bis zur höchsten geistigen Production vor, sodass darin die in allem Handeln sich ausprägende Erkenntnis nach den Graden ihrer Potenzirung dargestellt wird« (S. 62).

Nur ist nicht daran zu denken, dass auch nach solchem Gange die Philologie zu studiren sei. Aber man muss auch nicht umgekehrt den methodisch gerechtfertigten Gang der Studien als die Ordnung der wissenschaftlichen Encyklopädie ansehen wollen.

So weit die Einleitung. Nun verfolgt Böckh im eigentlichen Werke die eben angeführten Teile. Zuerst also kommt er zur Hermeneutik.

Unterschiede der Auslegung müssen aus dem Wesen der hermeneutischen Tätigkeit abgeleitet werden, d. h. sie lassen sich nur aus der Analyse dessen gewinnen, »wodurch der Sinn und die Bedeutung des Mitgeteilten oder Ueberlieferten bedingt und bestimmt wird«. Nun ist die objective Bedingung die Sprache. Diese aber wird subjectiv modificirt durch die Individualität des Sprechenden oder Schreibenden. So erhalten wir die grammatische und die individuelle Interpretation. Ferner aber ist der Sinn jeder Mitteilung bedingt durch die objective Beziehung auf die realen Verhält-

nisse, unter denen sie geschieht: dies ergibt die historische Interpretation. Aber auch durch die subjectiven Verhältnisse der Individualität wird der Sinn näher bestimmt, nämlich durch den Zweck der Mitteilung, woraus die Redegattungen, Poesie und Prosa mit ihren Arten, entstehen. So ergibt sich die generische (oder ästhetische) Interpretation. — Wie nun diese vier Arten der Auslegung in einander spielen, zeigt wieder eine fein durchgeführte Dialektik. Dann wird jede Art in einem besondern Capitel für sich behandelt und durch Beispiele erläutert, die meist aus Sophokles, Pindar, Horaz und Tacitus gewählt sind. Jedes Capitel hat seinen methodologischen Zusatz, und nach allen vier Capiteln folgt eine Betrachtung über Uebersetzungen und Commentare.

Dann folgt die Theorie der Kritik. Bei der Kritik ist das Erkennen eines Verhältnisses des vorliegenden Gegenstandes zu etwas anderem der Zweck; und solches Verhältnis spricht sich aus in einem Urteil. Die Arten der Kritik können nicht nach den Arten der von ihr gefällten Urteile bestimmt werden. Es handelt sich auch hier nur um die Bedingungen des Mitgeteilten. Bei der Interpretation soll das Mitgeteilte an sich aus den Bedingungen verstanden werden; in der Kritik ist das Verhältnis des Mitgeteilten zu seinen Bedingungen zu verstehen. Es kann also nur dieselben vier Arten der Kritik geben, wie die der Auslegung; also grammatische, historische, individuelle und generische Kritik.

Das Mitgeteilte kann seinen Bedingungen angemessen sein oder nicht. Demnach hat die Kritik erstlich zu untersuchen, ob ein gegebenes Sprachwerk oder dessen Teile dem grammatischen Wortsinne der Sprache, der historischen Grundlage, der Individualität des Autors und dem Charakter der Gattung angemessen seien oder nicht. Wenn nicht, so muss sie zweitens feststellen, wie es angemessener sein würde. Da aber die Bedingung dafür, dass eine Schrift für uns da sei, die Ueberlieferung ist, so ist auch das Verhältnis der alten Schriftwerke zur Ueberlieferung zu untersuchen, d. h. die Kritik hat drittens zu sehen, ob das Ueberlieferte ursprünglich ist oder nicht. Text-Kritik liegt in

allen vier Arten. Die diplomatische Kritik aber kann nicht als besondere Art gelten. Sie ist die Prüfung der Urkunden (Inschriften, Handschriften), der äußeren Zeugnisse, und so bildet sie einen Anhang zur grammatischen Kritik.

In das Einzelne einzugehen behalte ich den spätern Artikeln vor. Ich gedenke nur noch der allgemeineren Bemerkungen über den Wert der Kritik, das kritische Talent, die Grade der kritischen Wahrheit und das Verhältnis der Kritik zur Hermeneutik (S. 171—179), wo sich überall ein allseitiger Geist offenbart, der vor einseitiger Ueberhebung geschützt ist. Wörtlich angeführt werde der Schluss der Darlegung der Gattungskritik (S. 250): »In der Tat sind auch die vier von uns erörterten Arten der Kritik in ihrer Gesammtheit nichts anderes als das, was man im gewöhnlichen Sprachgebrauch literarische Kritik nennt und als Aufgabe der Recensionen in modernem Sinne ansieht. Eine vollständige Recension muss den Charakter einer Schrift in Bezug auf ihre Sprache, ihre historischen Voraussetzungen, die Individualität des Autors und die Erfordernisse ihrer literarischen Gattung, bei wissenschaftlichen Werken vor allem in Bezug auf die erreichte Wahrheit und die in der Schrift enthaltene wissenschaftliche Leistung darstellen und würdigen; es soll mithin hier das ganze Problem der Kritik gelöst werden«. Darum »verdienen offenbar nur wenige sogenannte Recensionen diesen Namen. Das gewöhnliche oberflächliche Recensiren, das leichtfertige Aburteilen über fremde Leistungen ist als frivol zu verwerfen und gehört zu den schlimmsten Schäden unserer Zeit« (sagen wir lieber: aller Zeiten); »aber gute Recensionen sind von der größten Bedeutung für die Entwicklung der gesammten Literatur und ganz besonders auch für die Entwicklung unserer philologischen Wissenschaft, die der beständigen Selbstkritik bedarf«. Wie viele von den Recensionen, welche der Schreiber dieser Blätter verfasst hat, dürften wohl, an diesem Maßstabe gemessen, den Namen verdienen? und in welchem Maße mögen sie ihn verdienen?

Den Uebergang von dem formalen zum materialen Teil macht Böckh durch ein besonderes Capitel: »Philologische

Reconstruction des Altertums« (S. 255 ff.). »Die Grammatik wird durch die grammatische Interpretation der gesammten Literatur erzeugt; aber die generische Auslegung muss hinzutreten; aus ihr geht die höchste grammatische Theorie, die Stilistik hervor. Diese setzt als Grundlage die Literaturgeschichte voraus, welche durch die individuelle Interpretation in Verbindung mit der generischen geschaffen wird. Die Geschichte der Wissenschaften endlich, die wieder als die notwendige Voraussetzung der Literaturgeschichte erscheint, ist ebenfalls ein Erzeugnis der generischen Interpretation, sodass diese als beherschender Mittelpunkt der gesammten Auslegung gelten muss. Da aber zugleich überall die historische Interpretation vorausgesetzt wird, erfordert die Erklärung der Sprachdenkmäler selbst, die ja ihrerseits ohne die drei durch sie erzeugten realen Wissenschaften (die Grammatik, die Literaturgeschichte und die Geschichte der Wissenschaften) nicht möglich ist, eine Ergänzung durch die übrigen geschichtlichen Denkmäler. Es werden bei diesen« (z. B. den Bildwerken, Geräten) »dieselben Arten der Interpretation zur Anwendung kommen, wie bei den Sprachdenkmälern mit Ausnahme der grammatischen Auslegung ... Eine solche gibt es hier nicht, weil sich in den nicht schriftlichen Denkmälern überhaupt nichts den Sprachelementen Entsprechendes findet. Bei jedem Werke der Kunst oder Industrie und bei jeder Aeußerung des praktischen Handelns sind die äußern Formen, welche der menschliche Geist geschaffen hat, selbst objective Anschauungen, die in Worte umgesetzt, d. h. beschrieben werden können, während bei der grammatischen Spracherklärung die Worte auf Anschauungen zurückgeführt werden sollen. Aber ... es gibt für alle Denkmäler eine Gattungskritik, welche Zweck und Bedeutung der menschlichen Erzeugnisse ermittelt und daraus Stoff und Form derselben erklärt, und zu ihr treten die historische und individuelle Interpretation in demselben Sinne wie bei den Sprachdenkmälern hinzu.«

Da ich auf diesen Punkt, die Anwendung der Theorie der Interpretation und Kritik auf die nicht schriftlichen Denk-

mäler, auch später nicht einzugehen denke, so möchte ich mir darüber an diesem Orte ein paar Bemerkungen erlauben. Dass es bei den Erzeugnissen der Kunst und Industrie etwas dem grammatischen Verstehen entsprechendes gar nicht gebe, will mir nicht scheinen; nur wird es allerdings, wie Böckh in der angeführten Stelle treffend gezeigt hat, etwas von grammatischem Wesen sehr verschiedenes sein müssen. Was nämlich dort die Auffassung der Sprach-Elemente, das Wort-Verständnis, zu leisten hat, nämlich mitgeteilte Anschauungen zu reproduciren: das soll hier durch die unmittelbare Tätigkeit der Sinne, namentlich des Gesichtssinnes, erzielt werden. Mit Hülfe unsres Auges soll die Anschauung eines Apollo, einer Vase, eines Schildes oder eines Pilum erzeugt werden. Bevor dies gelungen, ist das volle Verständnis gewisser Wörter unmöglich: denn wie soll das Wort *pilum* auf die »Anschauung zurückgeführt werden«, wenn diese Anschauung noch gar nicht gebildet ist? So steht die Bildung der Sinnes-Anschauung der grammatischen Interpretation allerdings gegenüber, ist aber in ihrem Vorgange von letzterer wesentlich verschieden und bis auf einen gewissen Punkt ihre Voraussetzung. Es wird auch schwerlich eine Theorie von ihr geben, aber wohl eine praktische Anweisung und eine Uebung des Blickes.

Die drei andern Interpretations-Arten werden leicht auch auf jene sachlichen Denkmäler anzuwenden sein; nur wird ihre Theorie nach der Verschiedenheit des Stoffes verschieden sein. Nur einen gemeinsamen Punkt will ich hervorheben. Die Werke der Kunst sind sämmtlich als Unica anzusehen, als individuell, und unterscheiden sich dadurch von den Werken der Industrie, welche wie die Naturproducte nur eine Betrachtung nach Arten und Gattungen gestatten. Genau so sind auch die Werke der rednerischen Kunst von der Umgangs-Sprache verschieden. Von beiden Seiten gilt ferner auch dies: jene sind theoretisch, diese praktisch. — Aber auch innerhalb der Praxis besteht ein ganz analoger Unterschied, der von der Einteilung in öffentliches und privates Leben nicht gedeckt wird, und den ich durch Tat und

Handlung bezeichnen möchte. Eine Tat ist ein Unicum, weltgeschichtlich, z. B. eine Schlacht, Einrichtung oder Aufhebung eines politischen oder gerichtlichen Amtes, das Geben oder Durchbringen, Aendern oder Aufheben eines Gesetzes u. s. w. kurz jede Schöpfung, aber auch jede Erfindung, Entdeckung, gleichviel ob im Staats- oder Privat-Leben. Handlungen dagegen werden philologisch nur nach Arten und Gattungen betrachtet, wie die Amts-Handlung irgend eines N. N. oder sein Gewerbe, seine Ehe, seine Reise u. s. w. Alles praktische Auftreten ist Verwirklichung einer Idee; aber jene Unica, die wir Taten nennen, sind Schöpfungen oder Umwandlungen der Idee selbst, die Handlungen dagegen werden nach Maßgabe einer Idee geübt; jene betreffen die Arten selbst, diese sind nur Exemplare einer Art; jene gestalten das ganze Leben eines Volkes oder Staates, diese sind nur augenblickliche Wiederholungen. In Handlungen können aber auch Taten ausgeführt werden. Sokrates war einmal Richter, wie unzählige Athener, und so vollzog er eine Handlung; bei einer bestimmten bedeutungsvollen Gelegenheit aber führte er als solcher durch seine Handlung eine berühmte Tat aus. — Von dieser philologischen Beurteilung, wonach sich die Tätigkeit eines Menschen als Tat oder Handlung erweist, ist die ethische Beurteilung verschieden. Diese fasst nicht bloß das gesammte Volksleben als Einheit und Idee auf, sondern auch das Individuum gilt ihr als Noumenon, und die Handlung gestaltet oder verwirklicht dasselbe. In diesem Sinne gilt jede Handlung eines Einzelnen als seine sittliche oder unsittliche Tat. — Doch wir kehren zu Böckh zurück (S. 256 f.) und kommen nun zum Mittelpunkt seines Systems und seiner ganzen Weltanschauung.

»Außer den erhaltenen directen Wirkungen eines Volkes werden die Denkmäler der Kunst und vor allem die Sprachdenkmäler ihrem Inhalte nach die Quelle für die Geschichte des Staats- und Privatlebens ... Das letzte Ziel ist immer die Aufgabe der Gattungskritik, alle menschlichen Werke nach ihrem Zweck, nach den zu Grunde liegenden Ideen zu messen ... Das höchste Ideal für das prak-

tische Handeln ist nun das der Sittlichkeit, und die sittliche Kritik besteht darin, dass das gesammte Handeln nach diesem Ideal geprüft wird; das höchste Ideal der Kunst aber ist die Schönheit, der Maßstab für alle ästhetische Kritik. Diese beiden Ideen haben mit der Wahrheit ihre gemeinsame Wurzel in der Idee der Humanität; das Reinmenschliche ist das Göttliche auf Erden . . . So entwickelt sich in der gesammten Culturgeschichte die tatkräftige Erkenntnis der Humanität, und wenn daher die höchste Aufgabe der Kritik darin besteht, das gesammte geschichtliche Leben einer Nation oder Zeit nach dem Ideal der Humanität zu messen, so darf letzteres doch wieder nicht als gegeben vorausgesetzt, sondern muss aus der Entwicklung selbst gewonnen werden. Bei der Betrachtung des Altertums kann dies nur so geschehen, dass man die Totalität aller seiner Erzeugnisse in formaler und materialer Hinsicht zusammenfasst und ihre Geltung in der Entwicklungsskala der Menschheit bestimmt; es entsteht hierdurch die Anschauung des Antiken im Gegensatz zu dem aus demselben hervorgehenden Modernen«.

Dies ist es, weswegen mir Böckh immer nicht nur in seiner Ironie liebenswürdig, sondern als Forscher verehrungswürdig war und bleiben wird. Seine Ironie ist durchaus jene hohe Selbstironie, welche aus dem klaren Bewusstsein des Endlichen vom Unendlichen entsteht. Sie ist im Gefühl die reine Mischung der entgegengesetzten Wirkungen des Erhabenen, nämlich seiner niederdrückenden und seiner erhebenden Kraft. In solcher Stimmung schuf er die Idee seiner Philologie, welche, wie mir immer schien, nicht nur neben der Philosophie der Geschichte in gleicher Würde steht, sondern kurzweg die wahre Auffassung des Menschen lehrt.

Man muss von dem Werte dieser hohen Stellung, welche Böckh in den angeführten Worten einnimmt, tief ergriffen sein, und zugleich lebendigen Sinn für wissenschaftliche Form haben, um dann auch den ganzen Reiz der sich daran knüpfenden Systematik zu fühlen. Hier, auf der höchsten Höhe der Philologie findet naturgemäß die Peripetie statt:

ist man vermittelst der Interpretation und Kritik in ihren vier Arten so hoch gestiegen, so gilt es jetzt wieder in die speciellen Disciplinen des materialen Teiles hinabzusteigen.

Hier, mit »den äußern realen Bedingungen des Volkslebens« beginnend, tritt uns zuerst das Staatsleben entgegen, dann das Privatleben, »worin sich innerhalb der großen sittlichen Gemeinschaft das rein Menschliche individuell entwickelt. Alle leitenden Ideen, die so hervortreten, objectiviren sich dann in der Kunst«. Wenn dort die historische Auslegung herscht, so hier die generische (ästhetische). »Zugleich wird aber auch die Form, durch welche der Geist alle diese Erkenntnisse*) schafft, der λόγος, objectivirt in der Sprache. In dieser wird zunächst der gesammte Stoff der Erkenntnis zum Inhalt des Wissens; durch die wirkende Kraft der Individualität wird der Inhalt ferner der geistigen Form zweckgemäß eingefügt, woraus die literarischen Gattungen entstehn, und nach Maßgabe der letzteren bildet sich die in der Sprache ausgeprägte Form selbst in dem Volke mit immer klarerem Bewusstsein hervor, sodass also die Geschichte der Wissenschaften, die Literaturgeschichte und die Sprachgeschichte (die Grammatik) das Wissen der Nation in drei dem Begriffe nach aufsteigenden Stufen darstellen«. So ist der Volksgeist historisch, individuell und generisch »und auf seiner höchsten Stufe grammatisch auszulegen«. »Die realen Disciplinen der Altertumskunde folgen hiernach aus dem Princip, der Gesammtanschauung des Antiken, in umgekehrter Reihenfolge, als sie bei der Auslegung der einzelnen Denkmäler von der grammatischen Interpretation aus, die naturgemäß den Anfang bildet, erzeugt werden. Sämmtliche formalen und materialen Disciplinen der Philologie schließen sich hierdurch, indem die Sprache den Anfang und das Ende bildet, zu einem Kreise zusammen« (S. 257 258).

Ich weiß nicht, ob der Leser den empfänglichen Sinn für den Reiz dieser Systematik hat. Durch die formalen

*) Der Leser wolle beachten, dass Böckh auch in allen praktischen Schöpfungen Erkanntes sieht.

Functionen des Philologen gelangt er zuerst zur Grammatik, dann zur Stilistik und Litteraturgeschichte, zur Geschichte der Wissenschaften, weiter zur Kunstgeschichte, endlich zur Geschichte des Privatlebens und des Staates. So zur Anschauung des Antiken gelangt ergeben sich aus dieser in umgekehrter Folge, in immer tieferem Eindringen vom Aeußern in das Innere des Nationallebens: die Geschichte des Staates, die Privat-Altertümer, die Geschichte der Kunst, Religion und Wissenschaft, Litteraturgeschichte, endlich Grammatik. Letztere, für uns das Erste (um aristotelisch zu reden), wird für sich das Letzte. Auch an Hegel kann ich erinnern, der den objectiven Geist genau so systematisirt: Staat, Kunst, Religion, Wissenschaft.

Jetzt kommen wir zum zweiten Hauptteil, der die materialen Disciplinen der Altertumslehre umfasst, dessen erster Abschnitt aber die allgemeine Altertumslehre, d. h. die Charakteristik des Antiken im allgemeinen, enthält. Dies ist eine Disciplin, die wir, wenn ich nicht irre, ganz und gar Böckh zu verdanken haben. Man muss aber diesen Abschnitt lesen; ich mag keinen Auszug geben.

Der nun folgende besondere Teil umfasst sämmtliche einzelne Disciplinen der griechischen und römischen Philologie mit ihren Hülfs-Disciplinen. Für jede wird die Idee und der Zweck, das Wesen und die Beziehung derselben zu andern dargelegt; es werden also die Grundbegriffe gegeben und die daraus folgende Einteilung. Auch an Skizzirungen fehlt es nirgends, z. B. wird Plato verhältnismäßig nicht kurz entwickelt*). Dann werden die Quellen verzeichnet. Mit all dem werden Winke für methodisches Forschen und Lernen erteilt, wie sich der Studirende zu üben, wo anzufangen und

*) Von den etwas über 800 Seiten, aus denen das Werk besteht, fallen etwa 300 auf die Einleitung, den formalen Teil und die Allgemeine Altertumslehre, 500 auf die besondere Altertumslehre. Hiervon gehören dem öffentlichen Leben über 50, dem Privatleben beinahe 50, der Kunst und dem Cultus über 100, der Mythologie und der Wissenschaft fast 100, der Litteratur über 100, der Sprache 75 Seiten. Das Register endlich füllt 19 dreigespaltene Seiten.

wie vorzuschreiten, wovor sich zu hüten habe. Die Bibliographie endlich wird fast vollständig gegeben, und der Herausgeber hat es sich angelegen sein lassen, sie bis zur Zeit des Druckes zu ergänzen. Bei den bedeutendsten Erscheinungen und auch sonst oft fügt Böckh dem genau angegebenen Titel auch noch eine kurze Kritik bei. So ist wohl alles geschehen, um zu zeigen, was bisher geleistet ist, und wie und auf welchem Wege es geleistet ist, und was noch zu leisten übrig bleibt — soweit dies in der Encyklopädie möglich ist, die doch eine Geschichte der Philologie nicht ersetzen kann. Kaum bedarf es des Zusatzes, dass Böckh auf allen Gebieten der Philologie den Fortschritten bis zu seinem Ende gefolgt ist.

So dürfte hier wohl der Begriff einer Encyklopädie und Methodologie vollständiger erfüllt sein als jemals in irgend einem ähnlichen Werke; und, so sehr es möglich ist, dürfte hier geleistet sein, was Bernhardy (Grundlinien zur Encyklop. S. V) mit folgenden Worten bezeichnet: »Wir müssten es von einem Meister erwarten, welcher am Ende seiner Laufbahn sich entschließen könnte, mit rühmlicher Unbefangenheit des Gemüts seine Lehrjahre, Freuden und Leiden, Erwartungen und Irrgänge, Wahrheiten und Wünsche niederzulegen; dorthin würden wie zur Beschauung einer reichen Werkstätte die Kunstgenossen wandern, um sich mit der praktischen Fülle von Erfahrung, Begriffen und mannichfacher Anregung auszustatten«.

Auch über das Werden, die Entstehung des Systems in Böckhs Geiste möchte man gern etwas wissen. Vielleicht gibt uns hierüber Böckhs Biograph, Hr. Prof. Stark in Heidelberg, recht bald vollern Aufschluss. Zunächst wüsste ich hierüber nur folgendes zu sagen. Böckhs Bildung vollzog sich ganz im Geiste des classischen Deutschland im Uebergange aus dem vorigen in das gegenwärtige Jahrhundert. Schiller und Goethe, Schelling, Fr. Aug. Wolf und Friedrich Schlegel — die Ideen dieser Männer sind die Milch, mit der er heranwächst. Romantiker war er niemals. Schleiermacher ist durch seine Vorlesungen und den ersten Band seines Plato

gewiss von bedeutendem Einflusse auf ihn. Indessen hat Böckh, wie überhaupt, so auch als Philosoph sich die vollste Selbständigkeit bewart, und der Charakter seiner Intelligenz war von Schleiermacher durchaus verschieden. Dies hat nicht gehindert, dass er diesem Manne durch sein Leben hindurch die treueste Freundschaft widmete. Zu den schon oben gelegentlich angedeuteten Punkten, in denen sich Böckh von aller Romantik unterschied, füge ich hier nur die Stellung der Religion hinzu, die bei Böckh eine völlig andre als bei Schleiermacher ist.

Was zumal die Theorie der Hermeneutik und Kritik betrifft, so hat hier Böckh alles, was Fr. Schlegel in geistvollen Aphorismen um sich wirft und woran sich Ast versucht hat und Schleiermacher in seiner Weise abmüht, in ein klares System zusammengefasst. Dieses ist ganz und gar seine Schöpfung.

Wir dürfen uns nicht denken, dass diese Schöpfung stückweise vorgegangen wäre: ein System entsteht mit einem Schlage, durch eine Conception. Der concipirte Gedanke, dieser befruchtete Keim des Systems, mag noch lange Zeit ein enbryonisches Dasein im Bewusstsein verbringen, und selbst schon an das Licht getreten noch Glieder entwickeln, noch Rück- und Neubildungen gestatten. Ueberhaupt will ein System nicht bloß concipirt, sondern auch durchgearbeitet sein, und diese Arbeit erfordert Zeit. — Böckhs System scheint erst zwischen 1810 und 1816 entstanden. In dieser Zeit, den ersten Jahren seiner Wirksamkeit in Berlin, scheint Böckh zum Manne gereift. In seinen Recensionen bis zum Jahre 1810, wie namentlich in der Kritik Heindorfs (Ges. kl. Schr. VII S. 47. 69. 73. 74), findet man wohl Bausteine zu seinem Systeme; aber man merkt es denselben an, dass sie noch nicht systematisch gefügt sind. Aber im Jahre 1820 in der akademischen Abhandlung über die Kritik Pindars tragen die Andeutungen über Interpretation und Kritik den Charakter, den der systematische Zusammenhang gewärt. Bedeutsam scheint die Tatsache, dass Böckh zwar schon 1809 Vorlesungen über Encyklopädie hielt, in den folgenden Jahren

aber nicht wieder bis 1816. Zu dieser Zeit nun kündigte er mit eigentümlichem Nachdruck an: encyclopædiam philologicam ex suis schedis docebit; und von 1818/19 ab noch ex schedis suis, welche Worte endlich 1841 wegfielen. Was sollte damit gesagt sein?

Wenn nun aber auch das Gebäude als Ganzes seit 1816 fertig dagestanden haben mag, so sind damit einzelne Ausführungen in späterer Zeit nicht ausgeschlossen. So vermute ich z. B., dass Böckhs Erklärung des Begriffs der Kritik S. 170 in ihrer bestimmten Fassung erst aus dem letzten Jahrzehnt seines Lebens stammt. Nicht nur in der Abhandlung über die Kritik Pindars, sondern noch in unserm Werke S. 77. 54f. ist die Definition weniger genau oder vollständig.

Schließlich müssen wir dem Herausgeber für die höchst mühevolle Arbeit der er sich unterzogen hat, unsern Dank aussprechen. Es galt nicht ein fertig hinterlassenes Manuscript nur zum Druck zu befördern; es musste vielmehr aus höchst mannichfachem Material ein Werk erst hergestellt werden. Soweit ein Urteil möglich ist, glauben wir sagen zu dürfen, dass Hr. Prof. Bratuscheck in der Gestaltung des Textes mit eben so viel Treue als Geschick in der Erhaltung der gedanklichen und stylistischen Eigentümlichkeiten Böckhs verfahren ist.

---

1. The principles of hebrew Grammar by J. P. N. Land, translated from the Dutch by Reginald Lane Poole. Part. I sounds, Part. II words. With large additions by the author and a new preface. London. Trübner and Co. 1876. 219 ss. 8.
2. Outlines of hebrew grammar by Gustav Bickell. Revised by the author, and annotated by the translator Samuel Ives Curtiss, Jr, Doct. of Philos. With a lithographic Table of semit. characters by Dr. J. Euting. Leipzig. F. A. Brockhaus. 1877. 140 ss. 8.

Die beiden eben unter 1 und 2 aufgeführten hebräischen Grammatiken bieten in vieler Hinsicht große Aehnlichkeit

mit einander dar. Beide beschränken sich wesentlich nur auf die Laut- und Formenlehre. Denn die wenigen syntaktischen Bemerkungen, welche die letztere (§§ 146—155) enthält, sind kaum als »Syntax« zu bezeichnen und hätten besser der Formenlehre geeigneten Orts eingereiht werden sollen. Beide sind wesentlich nur Uebersetzungen germanischer Originale, die erstere der schon im Anfang des Jahres 1869 in holländischer Sprache erschienenen hebräischen Grammatik von Land, die letztere der 1869—70 in deutscher Sprache edirten von Bickell. Nur dass der Uebersetzer der letzteren eine Reihe eigener allerdings nicht sehr wesentlicher meist literarische Nachweise betreffender, öfter die factisch vorkommenden Beispiele einer Form angebender, Bickell verbessernder oder von ihm in der Auffassung abweichender Zusätze hinzugefügt hat, die er als Noten unter den Text gesetzt und durch einen Stern markirt hat. Außerdem verdanken wir Curtiss noch die voraufgeschickte table of contents und mehrere hinten angefügte indexes. Trotzdem können aber beide Uebersetzungen als neue Auflagen der resp. Originale angesehen werden, da beiden Uebersetzern von den Autoren selbst revidirte und verbesserte Texte ihrer Grammatiken vorgelegen haben [1]). Die engl. Ausgabe von Bickell enthält dazu noch eine ganz neue sehr dankenswerte Bearbeitung der Accentlehre von Prof. Delitzsch und ist mit einer von Euting verfertigten Schrifttafel geschmückt. Beide Grammatiken wollen ferner die hebräische Sprache von einem streng wissenschaftlichen Standpunkt aus zur Darstellung bringen, und beide schließen sich in der Auffassung des Hebräischen und seiner Entwicklung wesentlich an Justus Olshausen an. Beide befolgen ungefähr dieselbe naturgemäße Anordnung

[1]) Uebrigens sind die Abänderungen resp. Verbesserungen in der engl. Ausgabe von Bickell nicht sehr bedeutend wie jeden eine sorgsame Vergleichung der §§ 25 (Schluss) 26. 33. 34. 37. 58. 81. 82 (Note) 84. 86. 87. 93 (Note) 94. 95. 97. 102. 127. 129. 145 der deutschen und engl. Ausgabe, in denen die hauptsächlichsten vorliegen, belehren kann. Das holländ. Original der Grammatik von Land war mir nicht zur Hand.



des Stoffes, die Darstellung in beiden ist kurz, klar und präcis, und wir können unstreitig beide unter die besten der kurzgefassten Darstellungen der hebräischen Sprache rechnen. An diesem Orte allerdings, wo es sich um Abschätzung des absoluten Wertes einer solchen Grammatik handelt, haben wir vor Allem zu untersuchen, wie weit diese Grammatiken wirklich die Wissenschaft gefördert haben, was beide in gewissem Maße getan zu haben auch beanspruchen. In dieser Beziehung können wir über beide gleichfalls ein ziemlich gleiches, aber über beide gerade kein sehr günstiges Urteil fällen. Wir müssen offen bekennen, dass wir in keiner von beiden einen wesentlichen Fortschritt über Olshausen hinaus constatiren können, dass beide sehr oft Olshausen folgen, wo sie von ihm hätten abweichen sollen und wo sie von ihm abweichen, oder in der Erklärung ursemitischer Formen über ihn hinauszugehen suchen, meist lieber ihm hätten folgen oder bei ihm hätten stehen bleiben sollen. Dabei geht übrigens Land mehr seine eigenen Wege oder Irrwege als Bickell, befindet sich der letztere auch noch öfter als der erstere in seinen Abweichungen von Olshausen im Rechte, so dass uns die Grammatik von Bickell den Vorzug vor der Lands zu verdienen scheint. Die Ausstellungen, die wir an beiden zu machen haben und nunmehr darlegen wollen, werden die Richtigkeit dieser Behauptung erweisen. Vor Allem haben wir an beiden Grammatiken auszusetzen, dass Land wie Bickell mit den methodischen Principien, die sie selbst als die einzig sichere Grundlage einer wissenschaftlichen Grammatik anerkennen (s. z. B. Land-Poole, Preface p. XV) doch nicht durchgehends vollen Ernst gemacht haben — ein Vorwurf, der sie übrigens öfter in Gemeinschaft mit Olshausen trifft — indem sie die durch die Masora fixirten Formen der letzten Entwicklungsstufe des Hebräischen öfters nicht genügend in ihrer Entwicklung erfasst, aus ihr zu begreifen oder in ihr darzustellen verstanden haben, was allerdings überall nur möglich ist durch eine genaue Vergleichung der zusammengehörigen Formen der in der masoretischen Ueberlieferung uns vorliegenden Gestalt

des Hebräischen unter einander selbst wie mit den entsprechenden Formen der Schwesterdialekte. Die Vernachlässigung dieser Principien zeigt sich uns aber zunächst darin, dass beide in dem masoret. Hebräisch vorliegende Formen öfter auf Grundformen zurückführen, die sich bei Anwendung jener Principien als unmöglich oder doch höchst unwahrscheinlich erweisen. So soll nach Land (§ 85) wie Bickell (§ 83) *za* Grundform von *zâ* sein. So wenig wir aber im Arab. *đâ* von *'iđâ* trennen dürfen, so wenig im Hebr. *zâ* von *'ăzay,* und schon letzteres weist auf eine Grundform *zai* oder *zay* für *zâ* hin, was dann noch durch die Vergleichung des aramäischen *dî 'ĕdayin,* äthiop. *ze,* arab. *đî,* conf. *'ellađî,* hebr. *hallāzâ* etc. (s. Zeitschr. der deutsch. morgenl. Ges. 1876 p. 371) seine sichere Bestätigung erhält. Nun kann man ja zugeben, dass in *zai* die demonstrative Urwurzel *za* stecke, aber ein sicher als ursemitisch erwiesenes *zai* nur als schon ursemitische *'Jmâle* von *za* zu betrachten, wäre doch reinste Willkür!*) Aehnlich wird von Land (§ 85) für *'ēllâ* eine Grundform *'il-la* aufgestellt. Aber auslautendes *â* geht im Hebr. fast durchgehends auf ein aus *ay* entstandenes *ai* zurück und die verwandten arab. *'ulâ, 'ulâi* äth. *'ellâ, 'ellântû,* aram. *'illên, 'illēk* ergeben ohne Zweifel eine Grundform *'ullai* oder *'ûlai.* Bickell führt weiter das Suffix *w* in Formen wie *pîw qętaltîw* (cf. §§ 82. 104. 139) auf eine Grundform *wa* zurück (s. auch Olshausen § 96a). Allein von einem solchen Suffix findet sich in keinem anderen Dialekt eine Spur, und wenn Bickell selbst ein *sûsô* aus *sûsahû* ein *sûsāw* aus *sûsaihû* erklärt (§ 104), so ist doch

*) Ueber den vermutlichen weiteren Ursprung dieser Grundform *zai* s. DMG. 1876 p. 373. Dass in dem *ai* von *'ăzay,* das Land ganz von *zâ* trennt, ein *ayy* stecke (so Land § 171 a.), lässt sich doch durch nichts erweisen. Auch ist *'āz* offenbar nur Abkürzung von *'ăzay,* nicht bloß wie Land will aus *'a* und einem demonstrat. *z* componirt. Uebrigens dürfte auch Bickell mit seiner Erklärung von *zû* (*za* + Nominat. Endung § 83) wenig Beifall finden. Noch kein Pronomen scheint in der semit. Grundsprache und daher auch in irgend einer Periode des Hebräischen, eine Casusflexion gehabt zu haben. Erst im Arab. nimmt das schon ganz zum Substantiv erhobene *đû* eine solche an.

schlechterdings nicht einzusehen, warum die besagten Formen nicht auf ganz analoge Weise entstanden sein sollen d. h. *pîw* aus *pîhû*, *qeṭaltîw* aus *qeṭaltîhû*. Nach Land soll ferner *mâ* auf *man* zurückgehen (§ 87 a). Aber die Vergleichung der Dialekte führt uns nur zu einer Grundform *mah* (s. DMG. 1876 p. p. 371. 372)*). Ganz unerhört erscheint es uns aber wenn Land die Pronom. *'attǟm, -tǟm, -tǟn, -hǟm, -hǟn* hier allerdings Olshausen folgend, auf eine Grundform *'attam, tam, tan, ham, han* zurückführen will (§§ 90b; 91b; 191) wobei *am, an* eine in keinem Dialekte nachweisbare Endung des Accus. plur. darstellen soll, *'attēnâ* aber wie *hēmmâ, hēm, hēnnâ, hēn* auf ein *'attin, him, hin,* wobei *in, im* die Endung des Genit. plur., *-â* aber späterer Zusatz sein soll, während schon das hebr. *-tû* vor Suffixen, sodann eine exacte Vergleichung der entsprechenden Formen der anderen Dialekte uns mit voller Sicherheit die Grundformen *'attummâ ('antummâ), -tummâ, -tinnâ, hummâ, hinnâ, 'attinnâ ('antinnâ)* ergibt (s. DMG. 1876 p. p. 375. 376. 378)**). Auch Bickell erkennt in *'attǟm, -tǟm* wie *-hǟm, -kǟm* gegen Olshausen den Ursprung des Segol aus *u* an (§§ 42. 82), will dann allerdings fälschlich die entsprechenden Femininformen aus den Mascul. erklären, und leistet in der Erklärung dieser Masculinformen Unmögliches***). Allerdings ist ja in den Formen mit Segol in Ultima eben dieses sehr auffallend, für das wir eher *ē* als Tondehnung von ursprünglichem *i* resp. *i* aus *u* wie in *hēm, hēn* erwarteten und wenn sonst das Segol im Tone stets als *ǟ* zu fassen ist, so haben wir kein Recht mit Bickell in diesen Fällen dasselbe für *e* zu halten (§§ 42. 103). Da aber sonst *ǟ* der Regel nach aus *a* hervorgegangen ist, so war es in gewisser Weise von Olshausen nur consequent, jene bestrit-

---

*) Ganz wunderlich erscheint übrigens die Erklärung von *mî* als einem Genitiv, so Bickell § 84.

**) Den näheren Beweis für die alleinige Richtigkeit dieser Grundformen hoffen wir bald an anderer Stelle liefern zu können.

***) So soll *hēmmâ* resp. *hēm -hǟm* entstanden sein aus *hû + ma + ma*, *'attǟm* aus *'anta + wa + ma*, wovon dann *-tû* ganz getrennt wird das aus *ta + wa + wa* (§ 110) hervorgegangen sein soll!!

tenen Grundformen für diese Pronominalformen aufzustellen. Allein abgesehen davon, dass sich wenigstens *ham* und *han* als Plur. von *hû* und *hî* kaum erklären ließen, spricht einmal die im Uebrigen so klar vorliegende Uebereinstimmung der in Rede stehenden hebr. Formen mit den entsprechenden der anderen Dialekte doch entschieden dagegen, hier für's Hebr. ganz separate Formen aufzustellen und lässt sich sodann das Segol als *ā̈* auch von *i* aus (sei es nun ursprüngliches oder erst aus *u* entstandenes) sehr wohl erklären, worauf wir hier allerdings nicht näher eingehen können, nächstens aber an anderer Stelle zurückkommen werden*). Ebenso unerklärlich bleibt es uns aber, wie Land den Zusammenhang zwischen *â* in *hēmmâ* und *-ô* in *-āmô* (vgl. das bibl. aram. *himmô*) übersehend, ersteres aus einem *him* with appended a, letzteres aus einem *himu*, »u being a case-ending« (sic!!) erklären konnte (§ 91b. c.)**), während zumal bei Vergleichung der verwanten Dialekte die Form mit auslautendem *â* resp. daraus getrübtem *ô* ohne Frage als die ältere, für beide aber die Grundform *hummâ* resp. *ahumâ* anzusetzen ist. Auch begegnen wir bei beiden wieder der landläufigen Auffassung vom Verhältnis der Suffixe, Afformative und Präfixe zu den Separat-Pronom. (s. Land §§ 88; 194; Bickell §§ 103. 110. 114 und dagegen DMG. 1876 p. 377) und können schließlich weder der Erklärung vom Afformat. der 1. pers. sing. *-tî* aus *-kî* (so Bickell § 110 s. dagegen DMG. 1876 p. 386) zustim-

*) Nur kurz sei angedeutet, dass unseres Erachtens schon vor der Zeit der Tondehnung in diesen vielgebrauchten Formen aus *i* sei es nun ursprüngliches wie in den Femininformen, sei es aus *u* geschwächtes wie in den Masculinformen *e* ward, dieses aber in den Masculinformen unter Einfluss des *m* mehr nach *a* hin (also *ä*) gesprochen ward, woher dann bei Eintritt der Tondehnung sich hier ein *ā̈* entwickelte. Die Vocalisation der entsprechenden Femininformen ward dann durch die Masculinformen bestimmt. In den geschärften Sylben von *himmâ*, *hinnâ* erhielt sich aber das ursprünglichere *i* und ward bei Eintritt der Tondehnung zu *ē*. *hēm* und *hēn* sind dann erst spätere Verkürzungen von *hēmâ*, *hēnnâ*.

**) Bickell verzichtet in der engl. Ausgabe auf jede Erklärung dieses *mô*, während in der deutschen Ausgabe es aus *himma* + *wa* entstanden oder vielleicht mit dem indefiniten *mâ* zusammenhängen soll (§ 82, Note). Solchen Erklärungen gegenüber war der Verzicht allerdings angeraten!

men noch *-tî* und *-nû* als die ursprünglichsten Formen der Subjectsbezeichnung erster Person mit Land (§ 211 b) gelten lassen. S. schon dagegen DMG. 1876 p. 377. 378.

Im Capitel über die Nominalstämme können wir ferner die Aufstellung einer Grundform *qaṭal* etc. für die jetzigen Formen *qāṭel* etc., die Land aus den Plural. *qeṭālîm* erschließen will (s. §§ 97. 111 b), nicht billigen, vgl. dagegen schon DMG. 1875 p. 178, wo wir nachzuweisen versucht, dass wir für die semitische Grundsprache die Formen *qaṭl, qiṭl, quṭl* wie *qaṭal, qaṭil, qaṭul* als ganz parallele und von einander unabhängige Formen anerkennen müssen.

Auch Grundformen wie *qeṭal, qeṭil, qeṭul* für jetzige Stämme wie *gebar, be'ēr, be'ōš* (so Land §§ 97; 137a; 139a; 141a) sind zurückzuweisen. Dann das Arab. das in den entsprechenden Fällen nur Formen wie *qaṭl, qiṭl, quṭl* darbietet, sowie das Verhältnis aramäischer Formen wie *melēk* zu hebr. *mälek* etc. (vgl. auch *qeṭal* etc. vor Suffixen der Regel nach in der Form *qaṭl* oder *qiṭl* etc.) lassen die Formen *qeṭal* etc. klar als Entartung der Formen *qaṭl* etc. erkennen. Uebrigens hat Bickell hier in beiden Fällen das Richtige, — nur dass er die allerdings schon als ursemitisch anerkannten Formen *qaṭl, qiṭl, quṭl* doch schließlich aus einem *qaṭal, qiṭal, quṭal* hervorgegangen sein lässt (s. w. u.).

Im Capitel über das Verbum nehmen wir aber zunächst an der Aufstellung der parallelen Grundformen *qaṭṭal* und *qaṭṭil, hitqaṭṭal* und *hitqaṭṭil, haqṭal* und *haqṭil, naqṭal* und *naqṭil* bei Land §§ 216. 225. 235. 241 Anstoß. Bickell erkennt allerdings nur die Formen mit *a* in Ultima als ursprüngliche an (§§ 74. 75. 118. 119. 120), da ihm ja überhaupt jedes *i* erst aus *a* entsprungen ist, gibt aber für die Schwächung dieses *a* zu *i* ebensowenig einen genügenden Grund an wie für die event. Schwächung des ersten *a* zu *i* und lässt es auch ganz unentschieden ob die erstere Schwächung schon im Ursemitischen — wo dann diese Auffassung von der Lands sich sehr wenig unterscheiden würde — oder erst auf hebr.-aram. Boden stattgefunden. Gegen die je zweite dieser Grundformen lässt sich nun freilich nicht das

ständige *a* vor den consonantisch anlautenden Afformativen des Perf. dieser Stämme von starker Wurzel geltend machen vgl. *qiṭṭaltâ* etc. Denn das Hebräische bevorzugt in der geschlossenen Sylbe der wieder eine Sylbe folgt *a* vor *i*, ja lässt selbst solchen Falls *i* in *a* übergehen, vgl. *kābēd* aber *kābadtâ, yēlēd* aber *yēladnâ* etc. Aber für dieselbe darf man sich auch nicht mit Land auf Formen wie *gillîtâ* neben *gillêtâ, higlîtâ* etc., *miṣṣêtâ, nimṣêtâ* etc. berufen, welche auf eine Grundform *galliytâ, hagliytâ* etc. hinwiesen. Denn auch in qal findet sich in den entsprechenden Formen der Lāmed-hē nur *î*, diese Formen gehen aber jedenfalls auf ein *galaytâ* etc. zurück und in Nif ʿal treffen wir gleichfalls die Formen *niglîtâ* und *nimṣêtâ* an, obwohl sich hier selbst für die 3. pers. sing. masc. von starker Wurzel nirgends ein *niqṭēl* nachweisen lässt*). In diesen Fällen dürfte also das *î* der Lāmed-hē aus *ai* durch die Mittelstufe *ê***) und das *ê* der Lāmed-ālef bei der beliebten Schwächung des *a* zu *e* vor *ālef* aus *aʾ* durch *eʾ* entstanden sein***). Dieselbe Entwicklung kann dann aber das betreffende *î* der L-h und das betreffende *ê* der L-a auch in den anderen Stämmen gehabt haben. Wenn wir aber im Arab. wie Aethiop. keine Spur einer Grundform *qaṭṭil, ʾaqṭil* etc. entdecken können, so werden wir doch wohl auch das zweite *i* von Formen wie *qiṭṭēl, hiqṭîl* etc. für secundär erklären, bei der Erklärung die wir von demselben schon in den Morgenl. Forschungen p. 78. 79 gegeben beharren müssen und also nur Grundformen mit doppeltem *a* *(qaṭṭal)* für jene Stämme ansetzen können†). Daher wir dann auch ein *hēqîm* nicht auf eine Grundform *haqwim* (so

---

*) Formen aber wie *nāmēs nāqōl* hat Land selbst § 238g richtig erklärt, auch Bickell § 130.

**) So auch richtig Bickell § 33 § 50.

***) Nicht verständlich ist es uns wie Bickell das *ê* in diesen Fällen aus Dissimilation erklären kann (§ 127).

†) Wenn aber dies 2. *a* in Formen wie *qiṭṭaltâ hiqṭaltâ* stets geblieben, so erklärt sich das einfach daraus, dass in diesen Formen von Anfang an der Accent auf diesem 2. *a* stand (im Gegensatz zu ursprünglichem *qáṭṭal, háqṭal*), hier also nie ein Grund zur Schwächung desselben eintrat.

Land § 228g) sondern auf ein *haqwam* zurückführen müssen, woraus schon auf ursemitischem Boden *haqâm* (vgl. arab. *'aqâm*) werden musste. Für *â* ist dann erst auf hebr. Boden später *î* nach Analogie der größten Anzahl hifil. Formen eingedrungen*). Sodann ist die Entwicklung der Stämme *hitqaṭṭil* und *niqṭal*, insbesondere das Verhältnis von *niqṭal* zu *hinqaṭil* von Land nicht richtig erfasst s. § 95c. § 235. 241 und vgl. über die durch Vergleichung der Dialekte sich ergebenden Grundformen dieser Stämme schon meine Ausführungen in den morgenl. Forschungen p. 73. Bickell nähert sich wenigstens in Bezug auf die Auffassung des Verhältnisses der beiden Nif'al-Formen sehr der Wahrheit (s. §§ 76. 117), nur dass er über das anlautende *h* in *hinqaṭil* Rechenschaft zu geben nicht für nötig hält**); um so auffallender ist es, dass er die Entwicklung von *hitqaṭṭil* ganz verkannt hat, und das *hit* wieder in alter Weise an die Partikel *'et* anknüpfen will (§ 77). Für eine ganze Reihe von Imperf. verschiedener Stämme sind ferner von beiden falsche Grundformen aufgestellt. So soll nach Land (§ 50c; 210b) *yēlēk* aus *yiwlēk* das seinerseits auf ein *yawlik* zurückgeht, entstanden sein. Aber *yiwlēk* ist zunächst eine unmögliche Zwischenform. Denn aus einem *yawlik* musste schon auf dem Boden der semit. Grundsprache ein *jaulik* werden und daraus konnte sich auf hebr. Boden nur ein *yôlēk*, niemals aber ein *yiwlēk* entwickeln. Auch können wir dieser Zwischenform um so mehr entbehren als eine Vergleichung mit den entsprechenden arab. und äthiop. Formen uns wieder lehrt, dass wir schon für die semit. Grundsprache ein *yalik* anzusetzen haben, aus dem nach einem noch öfter im Hebr. nachweisbaren aber von Land wie Bickell verkannten Gesetz regressiver vocalischer Assimilation, die ein *i* der folgenden Sylbe auf ein *a* der vorausgehenden offenen Sylbe aus-

*) Bei dieser allein der geschichtlichen Entwicklung der semitischen Sprachen gerecht werdenden Erklärung des *î* in *hēqîm* kann natürlich das rätselhafte *î* im hebr. *hiqṭîl* nicht mehr entsprungen sein »according to an erroneous analogy from the conjugation of the verbs medial v, j where this i is phonetically legitimate« so Bickell § 47, Note.

**) Hier hat Land §§ 95c., 235 unseres Erachtens das Richtige.

übt, ein *yilik, yēlēk* hervorging. *yalik* kann aber auch direct nicht aus *yawlik* hergeleitet werden. Wenigstens ließe sich schlechterdings kein Grund für den Ausfall des *w* in solchen Formen angeben. Das Imperf. dieser Wurzeln ist vielmehr wie schon Olshausen und nach ihm Bickell richtig erkannt, ohne indess die Form genügend erklärt zu haben*), aus einer verstümmelten Form *lik, lid* etc. gebildet. Diese hat sich zunächst im Imper. u. Inf. entwickelt. Die ursprüngliche Form des Imper. resp. Infin. dieser Wurzeln lautete nämlich *wilik, wilid* resp. *wild, wilk* **). Wegen der Unverträglichkeit der Laute *w* und *i****) scheint hier nun schon in der semit. Grundsprache eine Verstümmelung dieser Formen zu *lik, lid* eingetreten und sodann wegen des engen Zusammenhangs zwischen Imper., Inf. und Imperf. der sich schon im Ursemitischen herausgebildet†), nach Analogie jener Formen ein Imperf. *yalik, yalid* entstanden zu sein. Weiter bezweifeln wir sehr, dass ein *yiqqāṭēl* auf ein *yahiqqaṭil, yitqaṭṭil* auf

*) Nach Olshausen wäre *lik*, *lid* aus *yelik, yelid* verstümmelt (§ 77b.) aber da diese Verstümmelung sich in allen Dialekten findet, also schon in der Zeit der semit. Grundsprache eingetreten sein muss, können die Wurzeln zur Zeit der Verstümmelung noch gar nicht mit *yod* angelautet haben. Daher Bickell schon richtiger (§ 32) eine Form *welid* zu Grunde legt. Indess auch von dieser aus ließe sich die Verstümmelung nicht begreifen. Ganz abgesehen von der Frage, ob eine solche Form im Ursemitischen überhaupt denkbar, woher fiel denn hier das *we* ab, während es in Formen wie *weraš* etc. ruhig stehen geblieben wäre? Uebrigens ist es unbegreiflich wie Bickell das einem *yēlēd* ganz analog gebildete *yēlēk* von *hālak* ableiten kann (§§ 35. 133), zumal auch die Form *hôlîk* klar auf ein *hālak* zur Seite gehendes *wālak* hinweist und sich ja in den verschiedensten Sprachen und speciell im Hebr. öfter verwante Wurzeln in der Conjugation gegenseitig ergänzen.

**) Ueber die ursprüngliche Form des Imper. s. w. u.

***) Gegen deren Zusammentreffen das Semitische durchaus eine Antipathie hat, wie sich besonders am Arab. nachweisen lässt. S. Tegnér: de vocibus primae radic. w. p. 38 und DMG. 1871 p. 668.

†) Denn ursprünglich lag unseres Erachtens dem Imperf. keineswegs die Form des Imperat. oder Inf. zu Grunde (s. schon DMG. 1875 p. 173). Daher wir auch durchaus nicht mit Bickell anzunehmen brauchen dass »the aphaeresis of the v is older than the introduction of the future prefixes« (§ 32, Note 1) und ursprünglich sehr wohl neben einem *wilid* resp. *wild* ein *jaulid* existirt haben mag.

ein *yahitqaṭṭil* (und ebenso ein *mitqaṭṭēl* auf ein *mahitqaṭṭil* etc.) zurückzuführen, wie Land (§§ 237. 243. 246) und Bickell (§§ 117. 119), allerdings in Uebereinstimmung mit den meisten Forschern annehmen, vielmehr sind diese Formen unseres Erachtens direct aus einem *yanaqatil (yanqaṭil), yataqaṭṭil (yatqaṭṭil), mataqaṭṭil (matqaṭṭil)* etc. herzuleiten (s. DMG. 1875 p. 173). Auch geht ein *yikkôn (hikkôn)* gewiss nicht auf ein *yankayan (hinkayan)* zurück, so Land §§ 236. 237f wie Bickell §§ 32. 135, sondern da der mittlere Radical des Imperf. Nif *'al* stets mit *i* vocalisirt ist, auf ein *yankayin* woraus zunächst wohl ein *yankain,* dann und zwar schon im Ursemit. ein *yankân,* endlich in weiterer hebr. Entwicklung *yikkôn* ward. Aus ganz analogen Gründen können wir nicht zugeben, dass Formen wie *gôlâ, yegallâ (megallâ), yaglâ, yiggālâ* etc. etc. von einem *gâlay (gâlaw), yagallay (magallay), yahaglay* etc. ausgegangen sind, so Land §§ 218b, 221; 227e, 230, 237c und Bickell §§ 32, 137, 138, vielmehr sind, wie auch das Arab. und Aethiop. klar zeigen, als Grundformen ein *gâlî, yagallî, yahaglî* etc. aufzustellen, und erst auf hebr. Boden ward das *î* dieser Formen allmählich überall von *â* verdrängt, indem die Sprache dem gleichmäßigen Perf. Auslaut *â* aller Stämme gegenüber, vom Imperf. *Qal* her, das *â,* dessen Ursprung ihr wohl unklar geworden als charakteristischen Imperf. resp. Part. Auslaut aller Stämme festsetzte. Verkehrt sind ferner die Darstellungen der Entwicklung des Imperat. *Qal* bei Land wie Bickell. Land stellt hier als Grundformen auf die Formen *qeṭul, qeṭil, qeṭal* (§ 206a), aus denen bei Antritt vocalischer Endungen entweder durch Versetzung des Stammvocals Formen wie *qoṭelâ* (*molekâ, 'okelû, 'olezî* etc.) oder durch Ausfall des Stammvocals und dann erfolgende Contraction der beiden mit Schwa mobile versehenen Sylben (vgl. auch § 45) Formen wie *qiṭelî, qiṭelû* hervorgegangen wären. Allein eine solche Versetzung eines Vocals von hinten nach vorn wäre im Hebräischen ebenso unerhört*), wie an sich unerklärlich

*) Auch Formen wie *täbel* (vgl. § 153a) oder *tohŏlâ* (§ 153c) sind jedenfalls nicht auf diese Weise entstanden.

und die Herleitung eines *qiṭelû* etc. aus einem *qeṭelû* ist wohl eine eines Rabbinen würdige, aber bei einem heutigen Forscher doch höchst auffallende Erklärung. Denn von einer Grundform *qeṭulû* aus könnte man nur ein *qeṭōlû*, allerhöchstens ein *qoṭelû*, niemals aber zunächst ein nach den Lautgesetzen der hebr. Sprache ganz unmögliches *qeṭelû* erwarten! Eher ließe sich schon die Erklärung der jetzigen Imperat.-Formen von der Grundform *quṭl* resp. *qaṭl*, *qiṭl* bei Olshausen und Bickell (§§ 49. 113) hören. Indess würde sich doch auch von dieser aus weder das ständige Schwa mobile unter dem mittleren Radical in Formen wie *qiṭelî*, *qiṭelû*, *molekî*, *molekû* *), noch die arab. Formen *ʾuqtul*, *ʾuqtulû* etc. recht erklären lassen und die Vergleichung dieser hebr. wie arab. Formen mit einander führt uns mit ziemlicher Sicherheit auf Grundformen wie *quṭul*, *qiṭil*, *qaṭal* **), in denen auf hebr. Boden, wo der Accent auf der 2. Stammsylbe lag, der erste Stammvocal, bei Antritt einer betonten vocal. Endung aber von den nunmehr offenen 2 Vortonsylben, wie gewöhnlich in solchen Fällen beim Verb. (vgl. Verb. *qāṭelā* im Verhältnis zu Nom. *qeṭālā*) der Vocal der 2. ausfiel ***). In letzterem Fall ist dann noch oft das *u* resp. *a* der ersten Sylbe zu *i* geschwächt, vgl. *dibere* neben *kanefê*. Daher natürlich ein *sōb* resp. *qûm* nach uns nicht auf ein *sebub*, *qewum*, woraus erst durch Voraufwerfung des Vocals die jetzigen Formen entstanden wären (Land § 207 f. g.), sondern auf ein *subub*, *quwum*

*) Nach Bickell »the half vowel has penetrated the hebrew word through the false analogy of the singular form«.

**) S. schon Nöldeke DMG. 1871 p. 667.

***) Dass in Fällen wie *qiṭelû*, *qoṭelû* das *i* resp. *u* *(o)* keine Vortondehnung erhalten, kann nicht auffallen, da *i* wie *u* der Regel nach unter gleichen Verhältnissen keine Dehnung erfahren, vgl. *ʾôyibekâ*, *yiqṭolekâ* etc. Eher kann auffallen, dass dieselbe nicht in Formen wie *zaʿăqû* etc. eingetreten, wenn wir damit Formen wie *qāṭelā*, *debārekā*, *qeṭālekâ* vergleichen. (In den beiden letzteren Formen ist wie die erstere zeigt, das *ā* durchaus der Regel gemäß, was Bickell § 105 übersehen hat). Die Vortondehnung ist hier wohl wegen der schnelleren Aussprache der imperat. Form unterblieben, vgl. als Analogie die Stat. constr. Formen des Plur. wie *kanefê*.

zurückzuführen, woraus schon in der Zeit der semitischen Grundsprache nach den für diese Wurzelclassen allgemein gültigen Gesetzen ein *subb, qûm* werden musste. Ebenso gehen demnach die wie die Vergleichung der Dialekte zeigt, jedenfalls schon ursemitischen Formen *lik (lēk), lid (lēd)*, nicht auf ein *we̥lik, we̥lid* (Land § 207b; Bickell § 32) sondern ein *wilik, wilid* (s. schon oben p. 264) zurück und dürfen diese Formen ihrer Entwicklung wie der Zeit ihrer Entwicklung nach durchaus nicht mit den erst auf hebr. Boden aus *ne̥gaš, ne̥tin* entstandenen *gaš, tēn* parallelisirt werden. Schließlich wollen wir noch kurz auf die durchaus verkehrte Erklärung der Bindelaute am Verbum vor Suffixen bei Land (§ 195 flgd.) hinweisen. Sämmtliche sogenannte Bindelaute des Verbs gehen nämlich nach ihm auf die Sylbe *an* zurück, die ihrerseits »is akin to the ancient case-endings and to the connecting-vowels of the genitive-suffixes«. Indess ist doch der Ausfall eines *n* in Formen wie *qe̥ṭālanî, qeṭāle̥kâ* statt *qe̥ṭālannî, qe̥ṭālankâ* etc. nach den Lautgesetzen der hebr. Sprache ganz unannehmbar. Und die Vergleichung dieser hebr. Formen mit arab. äthiop. *qaṭalanî, qaṭalaka* von *qaṭala* aus lässt über den Ursprung dieses Bindelautes gar keinen Zweifel. Ebenso werden wir mit Bickell (§ 114. 139), der Olshausen (§ 231c) gegenüber hier das Richtige vertritt, in den Bindelauten am Imperf. nur Reste der ursprünglichen Modusflexion dieses Tempus, wie sie im Arab. noch klar erhalten, sehen können, wenn wir auch seiner Behauptung, dass das *ā* resp. *ā̄* in Formen wie *yiqṭe̥lāh, yiqṭelā̄hâ* aus *i* entstanden sei (§ 139), durchaus nicht beistimmen können. Das sogenannte Nun epentheticum aber, das sich der Regel nach nur am Imperf. findet, dürfte als die vor Suffixen noch voll erhaltene Form des arab. Modus energicus angesehen werden (vgl. *yiqṭe̥lā̄nkā* mit arab. *yaqtulanka* etc.)*) die hier

*) So auch Bickell (§ 114), anders Olshausen (§ 97b.c). Doch ist Bickells Auffassung dieses *an* als einer ursprünglichen Accusativendung, die aus *am* (d. i. *a* + indefinites *m* = *ma*) abgeschwächt sein soll, durchaus zu verwerfen (s. §§ 114. 140. 143). *An* ist offenbar nur Abkürzung von *anna* (vgl. arab. *yaqtulanna* und bibl. aram. Formen

ihre Bedeutung allerdings schon ganz eingebüßt hat und zu einem bloßen stärkeren Bindelaut herabgesunken ist, was sich daraus erklärt, dass der im Hebr. nur noch sporadisch vorkommende Modus energ. ohne Suffix schon stets *ā* (abgekürzt aus *an*) lautet und die Sprache den Zusammenhang zwischen diesem *ā* und jenem *an* offenbar vergessen hat. Daher das Hebr. dieses Nun epenth. auch schon vom Imperf. auf das Perf. zu übertragen beginnt, was bekanntlich in einzelnen aram. Dialekten in noch größerem Umfange geschieht. Uebrigens ist es uns nicht recht verständlich, wie Land in Formen wie *yiṣnofẹkâ, qibbeṣẹkâ, gemālatẹkâ* noch keinen Bindelaut anerkennen will (§ 198 a. b.).

Ein zweites Zeichen der Vernachlässigung der für eine wissenschaftliche Grammatik allein gültigen methodischen Principien sehen wir aber darin, dass Land wie Bickell öfter jetzt vorhandene hebr. Formen entweder nicht direct von der Grundform aus, sondern von schon entarteten Formen, von denen aus meist eine Erklärung der gegenwärtigen Formen geradezu schon lautgesetzlich unmöglich ist, oder zwar von der richtigen Grundform aus aber durch Mittelformen, welche nach der Entwicklung der Sprache nie im Hebr. existirt haben können, zu erklären versucht haben. Zu der ersten Kategorie von Missgriffen rechnen wir, wenn Land die Stat. constr. Formen wie *birẹkat, χakẹmê* etc. in alter unhistorischer Weise von einem *bẹrākâ, χăkāmîm* aus erklärt (§ 126 b). Indess sind die dann vorauszusetzenden Zwischenformen *bẹrẹkat, χăkẹmîm* (s. §§ 39. 45 b) lautgesetzlich undenkbar (s. oben p. 266) und von einem *bẹrākâ, χăkāmîm* aus könnten wir nur Formen wie *bẹrākat, χăkāmê* erwarten. So gewiss aber ein *bẹrākat, χăkāmîm* auf Grundformen *barakat, χakamîm* zurückzuführen, so gewiss sprach man zur Zeit der Grundformen im Stat. constr. *barakat, χakamai.* Darnach

wie *yẹhôdẹʿinnanî* Dan. 7, 16; *yittẹninnâh* Dan. 4, 14 etc.) das mit einer Acc.-Endung schlechterdings nichts zu tun hat, und da in allen Dialekten, welche noch eine Spur dieser Endung aufweisen, diese auf *n* ausgeht, ist die Behauptung der Entstehung dieses *n* aus *m* ganz bodenlos.

haben wir doch offenbar gar kein Recht, die jetzigen Stat. constr. Formen von den jetzigen schon entarteten Stat. absol. Formen aus herzuleiten, sondern müssen sie von den ursprünglichen vollen Stat. constr. Formen aus erklären und also annehmen, dass in derselben Zeit wo aus einem *barakat* im Stat. abs. ein *be̥rakat* und weiter *be̥rākâ* ward, aus diesem im Stat. constr. ein *bare̥kat* und weiter *bire̥kat* etc. hervorging, d. h. während in einem Falle von den beiden in offner Sylbe stehenden Vocalen der erste, fiel in dem anderen der zweite ab. Woher diese verschiedene Behandlung der Vocale in beiden Fällen, haben wir hier nicht näher auseinanderzusetzen, liegt übrigens sehr auf der Hand. Hier wollen wir uns mit dem Hinweis begnügen, dass uns auch im Verb. eine ganz analoge verschiedene Behandlung der Vocale begegnet vgl. *qāṭe̥lâ* = *χake̥mê* (s. schon oben p. 266), aber *qe̥ṭālatni* etc., *qāṭe̥lû* aber *qe̥ṭālûhâ* etc.*). Aus ganz analogen Gründen müssen wir die Erklärung Lands von Formen wie *bide̥bar* aus *be̥de̥bar*, oder *bike̥tōb* aus *be̥ke̥tōb* (§ 59b) für verkehrt halten. Denn wenn die Präpositionen *b*, *l* auch nach Land (§ 178) ursprünglich einen vollen Vocal *a* besaßen, so müssen Formen wie *be̥dābār* und *bide̥bar* beide ursprünglich *badabar* gelautet haben und ist also aus dieser Form im stat. abs. *be̥dābār*, im Stat. constr. *bade̥bar* und sodann erst *bide̥bar* (vgl. *dibe̥rê* und arab. *bi*) geworden. In den beiden eben erwähnten Punkten findet sich übrigens bei Bickell (§§ 44. 46. 70. 96.

---

*) Ganz widerspruchsvoll und confus ist übrigens Lands Erklärung von Formen wie *male̥kê*, *dare̥kê* etc. Während er sie § 45b analog wie *χake̥mê* von *me̥lākîm* etc. aus erklären will, heißt es § 126c: »the form is not derived from the corresponding absolute state, but the termination is attached to the uninflected stem just as in the feminine and in the dual«, vgl. auch § 137f., 139d. Die letztere Behauptung ist jedenfalls total verkehrt. Denn die Stat. constr. Formen des Plur. heißen doch nicht *malkê* wie *malkâ*, oder *darkê* wie *darkayim*, sondern *male̥kê* ohne Dag. lene im kaf. Hält aber Land in den besagten Stat. constr. Formen insofern »the bar-form of the stem preserved« als er eine Grundform *malak* etc. (s. ob.) statuirt, so wäre jedenfalls diese »bare-form« nicht im Dual. und Fem. sing., sondern im Stat. abs. des Plur. erhalten.

97. 99. 58. 145) die richtige Darstellung*), während Olshausen § 85b sich bei Darlegung des letzteren der ebenso vulgären wie für diesen Fall falschen Regel »duorum Schwa concurrentium primum mutatur in Chirek« anschließt. In denselben methodischen Fehler ist Bickell aber gefallen wenn er *yôkēl* etc. aus *ya'ăkil*, (transcribirt durch *jā'ăχēl* statt *ja'ăχel*) durch Contraction hervorgehen lässt (§§ 36. 124), während aus letzterem auf besagte Weise nur ein *yakēl* resp. mit Vortondehnung *yākēl,* vgl. *ladônay* entstehen konnte, *yôkēl* aber direct auf *ya'kil* zurückgeht, woraus zunächst *yâkil* und dann *yôkēl* ward**), oder wenn ihm das Suffix *ô* aus *āhû,* anstatt aus *ahû* hervorgegangen (§ 35). Endlich ist hierherzuziehen, wenn Land wie Bickell in Pausalformen wie *kắlî, yākốlû, qāṭắlâ, nāṭắyû* etc. anstatt von Erhaltung des ursprünglichen Vocals resp. des ursprünglichen *ay* bei der Paenultima-Betonung, von Wiederherstellung desselben sprechen (s. Land §§ 70b; 128a; 142b; 205e,f; Bickell § 21), oder Bickell in Formen wie *šilônî* von Wiederkehr des *n* (vgl. *šilô*) redet (§ 37[2]) oder Land Pausalformen wie *šắkem* von dem außerhalb Pausa stehenden *šẹkām,* oder Formen wie *dibbār* von *dibbir,* auf das die Form *dibbēr* zurückgeht, anstatt von dem ursprünglicheren *dibbar****) oder ein *mišmartô* von einem

*) Nur dass wir der Erklärung von Formen wie *linpōl* unmittelbar aus einem *linufl* ohne die Zwischenstufe eines *linẹfōl* (wie stets noch *binẹfōl*) (§ 112) nicht beistimmen können, auch eine genügende Begründung der abweichenden vocal. Behandlung von Formen wie *qāṭẹlâ* gegenüber einem *qẹṭālâ* wie *qẹṭālatnî* etc. (vgl. § 43) vermissen.

**) Auch das *i* der zweiten Sylbe ist in solchen Formen nicht ursprünglich, sondern erst auf hebr. Boden, nachdem das erste *â* zu *ô* geworden, aus *u* hervorgegangen wie das Arab. und Aram. klar zeigen. Die richtige Darstellung findet sich übrigens hier schon bei Olshausen und Land. Ebenso ist *lêmōr* nicht aus *le'ĕmōr* contrahirt (Bick. § 36) sondern unmittelbar aus *le'mōr* entstanden.

***) So auch richtig Olshausen und Bickell (§ 118) den Curtiss in einer Note verschlimmbessert, indem nach ihm das Segol hier Verkürzung aus *ē* sein soll! Allein diese Verkürzung im Tone wäre doch schlechterdings unerklärlich, während in verschiedenen Sprachen *a* vor *r* öfters eine Färbung nach *ä* hin annimmt, woraus unseren Falls im Tone *ā̈* werden musste.

mišmāret ableiten will (s. §§ 128b; 205b; 133). Unter die zweite Kategorie fallen aber Herleitungen wie *yîṭab* aus *yiyṭab, yayṭab* und *yîraš* aus *yiyraš, yiwraš, yawraš,* die wir bei Land (§§ 50f, 210b) und Bickell (§§ 33. 31. 133) finden*). Denn die ergänzten Zwischenformen *yiyṭab, yiyraš, yiwraš* können im Hebr. nie existirt haben, da die semitischen Grundformen *yayṭab, yawraš* (oder richtiger *yawraϑ*) schon auf ursemitischem Boden in ein *yaiṭab, yauraṣ̌ (yauraϑ)* übergehen mussten, woraus sich niemals mehr jene Zwischenformen entwickeln konnten. Die Form *yîṭab* ist vielmehr aus *yaiṭab* durch die Mittelstufe *yêṭab* entstanden (s. oben *gillîtâ* aus und neben *gillêtâ* aus *gallaytâ*)**), *yîraš* aber wohl zu einer Zeit wo aus *wrš* ein *yrš* geworden, von letzterem aus nach Analogie von *yîṭab* gebildet***). Hierher gehören auch Erklärungen wie *hēqîm* aus *haqwam* durch die Mittelformen *hiqwim, hiqyim* †) oder *hēbîn* aus *habyan* durch *hibyin* bei Bickell §§ 33. 135. Denn jene Mittelformen sind weder nachweisbar noch überhaupt nach der Entwicklung der Formen dieser Wurzelclassen im Semitischen möglich, da uns die Vergleichung der Dialekte klar zeigt, dass aus einem *haqwam, habyan* schon im Ursemitischen ein *haqâm, habân* wurde und nur von diesen letzteren aus die jetzigen erklärt werden können. Wie nun aus einem *haqâm, habân* zunächst ein *haqîm, habîn* ward ist schon oben auseinandergesetzt. Aus *haqîm, habîn* entwickelte sich aber entweder durch regressive vocalische Assimilation (s. oben) oder durch die

*) Ebenso übrigens auch bei Olshausen §§ 72b. 242c.

**) Wenn hier überall *ê* zu *î* geworden, so mag dazu sowohl das Streben die Form von dem Imperf. Hif *ʿil* mehr zu differenziren, als die Analogie der entsprechenden Form von starker Wurzel die überall vorne *i* hatte, mitgewirkt haben.

***) Doch vgl. arab. den dialekt. Uebergang von *yauǵaʿu* in *yaiǵaʿu* und *yîǵaʿu*.

†) Ein Grund für Annahme dieser 2. Mittelstufe (vgl. auch § 31, wo *yāqîm* aus *yaqwim* durch *yaqyim* erklärt wird) ist nicht recht ersichtlich, da aus einem *haqwim* resp. *yaqwim* ebensogut unmittelbar ein *haqîm, yaqîm* hervorgehen konnte als wie nach Bickell selbst (§ 32) aus *naqwam* ein *naqâm*.

Analogie der Formen starker Wurzel*), in denen sich als charakteristischer Vocal der ersten Sylbe des Perf. *i* gegenüber dem *a* dieser Sylbe im Imperf. festgesetzt, oder durch das Zusammenwirken beider Momente ein *hiqîm, hibîn* (*hēqîm, hēbîn*)**).

Endlich müssen wir es für einen Verstoß gegen jene method. Principien ansehen, wenn Land wie Bickell, wo sie die jetzigen Formen richtig auf die ihnen zu Grunde liegenden ursprünglichen Formen zurückführen, doch öfter teils die verschiedenen Entwicklungsstufen die die Formen bis sie ihre jetzige Gestalt erhielten, durchgemacht, nicht genügend berücksichtigt haben, wodurch sie öfter zur Aufstellung falscher Lautgesetze verleitet wurden, teils nicht gehörig die specifisch-hebräische Entwicklung von der schon ursemitischen geschieden, woher aber der Grund der Abweichung der identischen aber abweichenden Formen der verschiedenen Wurzelclassen in ihrer Darlegung nicht klar genug heraustritt. So leiten beide ein *gālû* direct von einem *galayû, gullû* von einem *gulayû, yiglû* wie *yaglû* direct von einem *yaglayû, yahaglayû, gallî* von einem *gallayî* ab (s. Land §§ 210d; 212a; 217b; 223; 227e etc.; Bickell §§ 32. 137) und Land stellt demnach das Lautgesetz auf: *ay* schwinde vor einem betonten vocal. Zusatz (s. d. angeff. §§, auch § 63). Indess die Vergleichung der Dialekte, insbesondere des Arab. und Aram. zeigt uns, dass in den hier richtig aufgestellten Grundformen zunächst schon in der semit. Grundsprache das *yod* (und nicht das *ay*) wie überall in solchen Fällen zwischen den beiden Vocalen schwand, die beiden so

---

*) So auch Land § 228g.

**) In analoger Weise ist aus schon ursemitischem *hasabba* geworden *hasibba, hisibb, hēsēb.* Wenn übrigens das Imperf. *Qal* dieser Wurzeln gleichfalls schon im Ursemitischen *yasubbu* gelautet haben wird, so ist die Erklärung Bickells von *yissōb* aus *yasbub* durch Assimilation (s. § 129) ganz abgesehen von der hier statuirten unerhörten Assimilation, ebenfalls unannehmbar. Auch für ein *yiṣṣōq* ist die Annahme der Zwischenformen *yiwṣōq, yiyṣōq* Bickell § 26 ganz unnötig, indem unmittelbar aus *yawṣuq* ein *yaṣṣuq, yiṣṣōq* hervorgehen konnte.

zusammentreffenden Vocale aber zu einem Diphtong zusammengezogen wurden, der dann erst auf hebr. Boden zu einem Mischlaut und event. noch weiter zu einem einfachen langen Vocal contrahirt ward, also z. B. aus einem *galayû, yaglayû* zunächst in der semit. Grundsprache ein *galau, yaglau* und dann erst auf hebr. Boden ein *galô, yaglô, gālû, yiglû* ward. Der zweite der eben gemachten Vorwürfe trifft aber die Darlegung der Entwicklung von Formen wie *yāqûm, yāsōb, hôrîš, hêṭîb, nôlad, nāsab* etc. im Verhältnis zu *yiqṭōl, hiqṭîl, niqṭal* etc. vgl. Land §§ 210f, g; 228c; 238c; Bickell §§ 33. 133. 134. 129. Denn wenn die Entwicklung der ersteren wie der letzteren eine specifisch hebr. war, wie es doch nach Land und Bickell zu sein scheint, nach denen noch auf hebr. Boden ein *yawraš, yayṭab, haqwam, yasbub* (s. oben) existirten, aus denen sich dann weiter ein *yiwraš, yiyraš, yîraš* etc. (s. oben) entwickelten, so könnte es auffallend erscheinen, woher nicht auch aus einem *yaqvum, hawriš* zunächst ein *yiqvum, hiwriš* etc. wie aus *yaqṭul, haqṭal* ein *yiqṭul, hiqṭil*, und dann schließlich ein *yēqûm, hîrîš* etc. wurde. Die verschiedene Behandlung des Präfix-Vocals bei starken und diesen schwachen Wurzeln erklärt sich aber eben nur daraus, dass schon in der Zeit der semitischen Grundsprache wo man noch *yaqṭul* wie *haqṭal, naqṭal* sprach, aus ursprünglichem *yaqwum, yasbub, hawraš* etc. Formen wie *yaqûm, yasubb, hauraš* etc. hervorgingen, so dass auf hebr. Boden Formen wie *jaqwum* oder *yawraš* etc. gar nicht mehr existiren konnten, hier aber wo der Regel nach*) nur in geschlossener unbetonter Sylbe *a* zu *i* geschwächt ward, sich aus jenen schon ursemitisch entstandenen Formen wie *yaqûm* etc. nur ein *yāqûm, yāsōb, hôrîš* etc. entwickeln konnte, während sich ein *yaqṭul* zu *yiqṭōl* etc. schwächen musste. Hierher rechnen wir auch, wenn beide den sowohl zeitlich wie formell durchaus verschiedenen Ursprung des *i* unter dem ersten Radical des Perf. und des *i* unter dem mittleren Radical des Imperf. in Piʿel, Hifʿîl, Nifʿal nicht genügend hervorgehoben haben.

---

*) Ueber Ausnahmen wie *yēlēk, hēqîm, hēsēb* etc. s. schon ob. p. 263. 271.

Das sind unsere hauptsächlichsten so zu sagen principiellen Bedenken gegen die Darstellungen von Land und Bickell. Aber auch in der Auffassung gar mancher anderer nicht unter diese Kategorie fallender Einzelheiten werden wir zum Widerspruch gegen beide herausgefordert. Doch müssen wir uns hier darauf beschränken, nur einige Hauptpunkte aus dem grundlegenden Teile der Lautlehre, in denen wir von dem einen oder anderen abweichen müssen, kurz anzudeuten, woran wir dann noch ein paar auf die Formenlehre Bickells bezügliche Bemerkungen, da seine Grammatik in Deutschland wohl mehr Verbreitung gefunden hat resp. finden dürfte als die von Land oder Land-Poole, schließen wollen*). Vor Allem können wir bei Land der seiner Grammatik wohl eigentümlichsten Anschauung, der Anschauung von der Entwicklung des hebr. Vocalismus durchaus nicht beipflichten, müssen vielmehr diese Neuerung Lands für einen großen Missgriff erklären. Nach Land wie auch anderen Grammatikern hat nämlich das Ursemitische und daher ebenso das Hebr. ursprünglich besessen die 3 Kürzen *a, i, u* nebst ihren Längen und die beiden Diphthonge *ai* und *au*. Gemäß dem »instinctive sense of time« der Hebr. machte sich aber allmählich im Hebr. das Streben geltend, die Dauer der Sylben gleichzumachen. Daher der Vocal einer kurzen offenen Sylbe, sofern er nicht in einen ganz unbestimmten Vocal verwandelt ward, eine Dehnung erhielt, um die Sylbe einer geschlossenen mit kurzem Vocal gleichzumachen. So ward z. B. *tă* = *tā* = *tăl*. Indem aber zugleich das Ende eines jeden Wortes einen besonderen Nachdruck erhielt, ward auch der Vocal einer geschlossenen Endsylbe mit kurzem Vocal gedehnt also aus *tăl* event. *tāl*. Bei dieser Entwicklung sei aber *i* und *u* zu *ē* und *ō* gedehnt, um sie von den ursprünglichen Längen *î* und *û* zu scheiden. So habe aber die

*) Auf eine Reihe von Irrtümern im Bickell-Curtiss hat schon Kautzsch in seiner trefflichen Recension dieser Grammatik in der Theol. Lit. Zeitung 1877. n. 17 p. 467 aufmerksam gemacht. Diese übergehen wir hier absichtlich mit ausdrücklicher Verweisung auf jene Recension.

ursprüngliche Unterscheidung der Quantität ihre Bedeutung verloren und ward allmählich aufgegeben und »qualitative variety of sound took the place of quantity« d. h. einem *a* trat jetzt gegenüber als stärkerer Laut ein *o,* einem *i* ein *é,* einem *u* ein *ó; a* war dabei ferner event. zu *e* oder *i, i* zu *e, u* zu *o* geschwächt, *â* aber gleichfalls zu *ó* oder *o, ai* zu *é, au* zu *ó* geworden (s. p. p. XVI, XVII; 8. 11. 24. 44. 45). Zunächst vermissen wir in dieser Ausführung sehr, dass Land den qualitativen Unterschied der Vocale *é* und *ó* von *e* und *o* nicht lautphysiologisch genau angegeben hat. Wie unterscheidet sich denn z. B. ein aus *â* hervorgegangenes *ó* (*qótél* aus *qâṭil)* von einem aus *â* hervorgegangenen *o (kḙtob* aus *kitâb),* die doch beide nach Land auf die Zwischenstufe eines langen *o* zurückgehen? Sodann müssen wir aber vor Allem fragen, ob denn das durch die masoret. Punctation übermittelte hebr. Vocalsystem in der Tat nachweisbar nur noch qualitative Unterschiede kennt? Land stützt seine Behauptung hauptsächlich auf die allerdings auffallende Tatsache, dass das *qāmeṣ*-Zeichen, das unter Umständen notorisch ein *o* bezeichnet, sich auch da findet, wo jedenfalls früher ein aus *a* ton- resp. vortongedehntes *ā* gesprochen wurde und event. selbst da wo ein ursprünglich langes *â* stand. Nun könne aber dasselbe Zeichen überall nur denselben Laut darstellen sollen, also könne auch in dem letzteren Falle das *qāmeṣ* nur als *o* gefasst werden, so dass sich also wo früher etwa *a* und *ā,* jetzt event. *a* und *o* als nur qualitativ verschiedene Vocale gegenüberständen, vgl. p. XVI und p. 24. Allein Land hat bei dieser Argumentation doch total übersehen, dass in vielen Vocalzeichensystemen nur die qualitativen Unterschiede ihre Bezeichnung finden, obwohl das Vocalsystem der betreffenden Sprachen selbst auch quantitative Unterschiede kennt. Demnach muss allerdings das *qāmeṣ,* wo es auch nach Land jetzt für früheres *ā* resp. *â* steht, einen von *o* qualitativ höchstens sehr wenig verschiedenen, und ebenso Segol, wo es im Tone für ursprüngliches *a* eingetreten, einen von *e,* dem es unter Umständen notorisch zur Bezeichnung dient, sehr wenig verschiedenen Laut be-

zeichnen, aber in beiden Fällen könnte doch *qāmeṣ* resp. Segol zugleich Zeichen eines von *o* resp. *e* quantitativ verschiedenen Vocals sein sollen. Allerdings wird dieser lange *o*- resp. *e*-Laut wieder nicht mit dem durch Cholem resp. Ṣere dargestellten Laut identisch sein können, sondern eine andere Nüance der *o*- resp. *e*-Laute, etwa ein *å̄* resp. *ǟ* darstellen müssen. Freilich wird dann auch auf der anderen Seite das kurze *o* und *e* nicht mit den durch Cholem resp. Ṣere bezeichneten Lauten qualitativ identisch sein können, vielmehr wenn diese Identität auch ursprünglich vorhanden, sich doch allmählich in ihrer Qualität mehr dem *å̄* resp. *ǟ* genähert haben müssen*), so dass die Punctatoren, denen es vor Allem nicht darauf ankam, die etymologische sondern die qualitat. Zusammengehörigkeit der Vocale durch Zeichen zu fixiren, es hätten für passender erachten können, *å̄* und dieses *o* resp. *ǟ* und dieses *e*, als *ō* oder *ô* und dieses *o* resp. *ē* oder *ê*, und dieses *e* unter einem Zeichen zusammenzufassen. Nun kennt aber das durch die masoretische Punctation fixirte Vocalsystem noch offenbar quantitative Unterschiede. Denn es unterscheidet noch ohne Frage ursprünglich kurzes *i* resp. *u* von ursprünglich langem. Sonst sollte man doch erwarten, dass die von den ursprünglichen Kürzen nicht mehr unterschiedenen ursprünglichen Längen allmählich auch dieselbe Behandlung wie erstere erfahren hätten also z. B. im Tone zu *é* und *ó* geworden wären; vgl. auch die der Erfindung der Vocalpunkte voraufliegende klare Unterscheidung von *i, u* und *î, û, o, ō* und *ô* durch die Schreibung mit und ohne *yod* resp. *waw***). Darnach wird aber das ohne Zweifel unter Einfluss des Accentes aus *i* resp. *u* entstandene *e* resp. *o* nur

---

*) Also vielleicht die Aussprache der meisten mittel- und norddeutschen kurzen *o* und *e* Laute, d. i. die Aussprache von o^2 resp. e^2 bei Sievers (Grundzüge der Lautphysiologie p. 45, oder von e^a, o^a bei Brücke (Grundzüge der Physiologie und Systematik der Sprachlaute 2. Aufl. p. 27).

**) Eine Consequenz seiner Leugnung dieses Unterschiedes im späteren Hebr. ist die ungenaue Darstellung p. 21 nach der »yod stood for i, é and e, waw for u and ó«.

einen langen Vocal bezeichnen, welche Bedeutung sie auch nach Land ursprünglich gehabt haben sollen. Dann wird aber auch der unter ganz denselben Umständen wie *ē* und *ō*, aus *a* entstandene *o-* resp. *e*-Laut auf der einen Seite einen langen, auf der anderen nach dem oben bemerkten einen mit *e* resp. *o* mindestens eng verwanten Laut ausdrücken, also wohl ein *å̄* resp. *ǟ* sein sollen. Die Zeichen für *qameṣ* und segol sind demnach nicht überall Zeichen je eines in jeder Hinsicht identischen Lautes, sondern Zeichen je zweier allerdings qualitativ identischer oder doch eng verwanter, quantitativ aber verschiedener Vocale. Nur das bleibt an der Darstellung Lands wahr, dass die Punctatoren in erster Linie die qualitativen vocalischen Unterschiede zu fixiren bestrebt gewesen sind*), was sich ja auch an der Grundlage des hebr. Vocalzeichensystems, dem syrischen und ebenso dem arab. nachweisen lässt, der Grundirrtum Lands besteht aber darin, die Entwicklung des Vocalzeichensystems mit der des Vocalsystems selbst indentificirt zu haben.

Bickell folgt in der Auffassung von der Entwicklung des hebr. Vocalismus mit Recht Olshausen, nur dass er auch dessen Theorie von der Steigerung der Vocale *i, u, a* im Tone zu *ai (ē), au (ō), aa (ā)* herübergenommen hat (§§ 37. 39. 42), deren Richtigkeit wir sehr bezweifeln möchten. Denn der Hervorgang dieser Tonlängen aus den diphthongischen *ai, au, aa* ist in keinem semit. Dialect zu erweisen und jedenfalls werden wir einfacher diese Längen als Tondehnungen ansehen **). Eine Reihe von Formen sind aber ferner von Land wie Bickell nicht richtig oder doch wenigstens nicht genau erklärt, weil die die Veränderung der Form bedingenden

---

*) Denn auch Ṣere und Cholem, die stets lang, kommen doch nur als Zeichen qualitativ verschiedener Vocale in Betracht.

**) *i* und *u* sind wahrscheinlich schon vor Eintritt der Tondehnung entweder zu den von Sievers als $\breve{\imath}^2$, $\breve{u}^2$ oder zu den von ihm als $\breve{e}^1$, $\breve{o}^1$ bezeichneten Lauten geworden, woraus sich dann bei Eintritt der Tondehnung direct oder mit leiser Articulationsverschiebung, wie sie öfter zugleich mit Tondehnung stattfindet (vgl. z. B. das Deutsche), $\bar{e}^1$, $\bar{o}^1$ entwickelte.



Lautwandelgesetze nicht exact oder überhaupt nicht richtig erfasst sind. So soll z. B. nach Land ein *qamtâ* aus *qawamtâ* mit Ausfall des ersten Stammvocals wie des Halbvocals *w* entstanden sein, *bōštâ* aber aus *bauštâ* mit Zusammenziehung des *au* zu *ô* (§ 212d, II) während in beiden Fällen der lange Vocal *(qāmeṣ* in *qâm, au* in *bauš)* verkürzt ist nach dem von Land überhaupt nicht beobachteten ursemitischen Lautgesetz, dass in einer doppelt geschlossenen Sylbe oder aber in einer geschlossenen Sylbe, auf die wieder eine folgt, kein ursprünglich langer oder kein diesem quantitativ gleicher, durch Ersatzdehnung resp. Zusammenfließen zweier kurzen Vocale entstandener langer Vocal oder Diphthong geduldet wird, vgl. *'ašmûr* aber *'ašmurtô, 'ašmōret.* Hier findet sich übrigens schon bei Olshausen und nach ihm bei Bickell das Richtige, nur dass beide dem eben dargestellten Lautgesetz eine zu weite Fassung geben indem sie das specifisch altarab. Lautgesetz, nach dem schon in der einfach geschlossenen Sylbe kein langer Vocal geduldet wird, schon für ursemitisch und also auch ursprünglich hebr. erklären (s. §§ 38. 91)*). Weiter sollen nach Land (§§ 107; 145b; 214) wie Bickell (§§ 66. 92) Formen wie *qôṭālet* nicht Femin. von *qâṭil* sondern einer Nebenform *qâṭal* sein. Indess dürfte die besagte Fem.-Form doch wohl auf die erstere Form zurückgehen und hier nur das von beiden nicht erkannte Lautgesetz stattfinden, nach dem ein betontes *i* in doppelt geschlossener Sylbe oder

---

*) Für den ursemit. Charakter dieses Gesetzes kann man sich nur auf die Jussivformen wie arab. *yaqum*, hebr. *yāqōm* aus *yaqum* etc. im Verhältnis zu den entsprechenden Indic.-Formen *yaqûmu*, *yāqūm* aus *yaqûmu* berufen. Indess hier dürfte die Bedeutung der Form eine Kürzung des Vocals veranlasst haben. In hebr. Formen wie *gālât* aber ist das *qāmeṣ* nicht Tondehnung (so Bickell u. a. § 32. § 136) — woher dann hier am Verb. Tondehnung des *a*? — sondern aus *a* + *a* *(galayat)* zusammengeflossenes *â*, das allerdings in Formen wie *gālatnî* nach dem im Text angegebenen Lautgesetze sich kürzen musste. Von solchen Formen aus ist dann offenbar ein neues *galat* abstrahirt, an das dann die Femin.-Endung noch einmal gefügt ist, um das *tāw*, das sonst abgefallen wäre, zu halten und so eine Differenzirung von d. 3. pers. masc. sing. zu ermöglichen.

in einer geschlossenen Sylbe, auf die noch eine folgt, zu *a* wird, also aus *qâṭilt* ein *qâṭalt* werden musste, vgl. auch *kābadtâ* st. *kābēdtâ, yēladnâ* st. *yēlēdnâ, tômarnâ* st. *tômērnâ, šābet* st. *šēbet* aus *šibt* etc., alles Formen, die bei Land wie Bickell jedenfalls keine genügende Erklärung gefunden s. L. §§ 210c, 211a; 237a; B. §§ 117. 133*). Auch vermissen wir bei Land die Regel über event. vocal. Dissimilation**), sowie bei beiden über vocalische Assimilationen (daher Formen wie *yēlēk* (s. schon oben) *mēsēb, mēqîm* etc. bei beiden keine genügende Erklärung finden, s. z. B. Land §§ 209; 210b, f; 230; Bickell §§ 131; 133, 135, der an Formen wie *mēqîm* unüberwindlichen Anstoß nimmt) und endlich die genaue Darstellung der Behandlung durch Ausfall eines schwachen Consonanten zusammenstoßender Vocale, insbesondere bei Land; vgl. z. B. die unvollständige Erklärung von Formen wie *mûl, šîm* bei Land §§ 144, c; 215***). — Aus dem Abschnitt über die consonantischen Lautwandelgesetze heben wir zunächst heraus die falsche Auffassung von der Ursprünglichkeit des aram. *d, t, ṭ* im Verhältnis zum arab. *δ, ϑ, δ̣* und hebr. *z, š, ṣ* bei Land (§§ 22. 23) wie Bickell (s. §§ 4. 23), s. dagegen DMG. 1876 p. 368. Sodann gibt Land eine zum größten Teil total falsche Darstellung von der Behandlung der weichen Consonanten *w* und *y* als mittlerer resp. letzter Radicale. So soll z. B. *w* und *y*, wo sie als mittlerer

---

*) Analog zu beurteilen sind Pausalformen wie *qāmal, yēlak*, wo auch Bickell Uebergang von *i* in *a* statuirt (§ 21). In Formen wie *kebadtām* ist das *a* nach dem 2. Radical wohl von der entsprechenden Singularform her eingedrungen. Nicht hierher gehören aber Pausalformen wie *hitbônān*, die Land § 68 fälschlich herzieht. Diese gehen (wie schon das *qāmeṣ* zeigt) auf eine dem *hitbônēn* parallele, ja wohl ursprünglichere Form *hitbônan* zurück.

**) Dagegen s. Bickell § 53. § 129. 123. Nur dass B. Formen wie *sûsāhâ, qeṭalāhâ, yiqṭelāhâ* §§ 104. 139 hierher zu ziehen vergessen hat.

***) Doch s. §§ 50d; 63, die indess zur Erklärung dieser Formen nicht ausreichen. Bickells Darstellung ist genauer (s. § 32. 67) doch ist sie in Bezug auf Formen wie *gālû, yiglû* gleichfalls nicht exact (s. schon oben).

Radical am Anfang einer Sylbe hinter einer geschlossenen stehen zunächst den ihnen folgenden Vocal vorausgeworfen haben (also aus einem *yaqwum, yabwa', yaqwim, naqwam, maqwam* etc. zunächst ein *yaquwm, yabaw', yaqiwm, naqawm, maqawm* etc. entstanden sein), und sodann entweder sich selbst vocalisch auflösend mit dem voraufgehenden Vocal zu einem langen oder Diphtong, verschmolzen oder ausgestoßen und so also aus *yaquwm* ein *yaqûm,* hebr. *yāqûm* oder *yakum* (hebr. *yāqōm*), aus *yabaw'* ein *yabau'* (hebr. *yābô*), aus *yakiwm* ein *yaqîm* (hebr. *yāqîm*) oder *yaqim* (hebr. *yāqēm*), aus *naqawm, maqawm* ein hebr. *nāqôm, māqôm* etc. geworden sein s. §§ 150a. 152a. 207g. 210g. 227g. 228g. Dieser wunderlichen Entwicklung in Rede stehender Formen gegenüber werden wir aber jedenfalls einfacher und wohl auch richtiger anzunehmen haben, dass in all diesen Fällen *w* resp. *y,* wo ihnen ein homogenes *u* resp. *i* folgten, sich vocalisch auflösten und mit diesem folgenden Vocal zu einem langen vereinten oder lautphysiologisch genauer ausgedrückt: die Mundorgane bei Bildung des *w* resp. *y* gleich die Stellung der unmittelbar folgenden, ihnen aufs engste verwanten Laute *u* resp. *i* einnahmen, d. h. die Verengung der Lippen zur Erzeugung des *w*, resp. die durch Zungenrücken und harten Gaumen gebildete Verengung zur Erzeugung des *y* sich gleich erweiterte bis zur Stellung der betreffenden Organe bei Erzeugung eines *u* resp. *i* und so aus *wu, yi* ein *uu (û), ii (î)* werden musste, während wo ihnen ein heterogener Vocal folgte, *w* resp. *y* ausgestoßen und der folgende Vocal zum Ersatz gedehnt wurde oder wieder lautphysiologisch genauer ausgedrückt: die besagte Verengung der Organe zur Erzeugung des *w* resp. *y* ganz aufgegeben und dafür die Zeitdauer des folgenden Vocals verdoppelt ward und so also aus Formen wie *yabwa'* ein *yabâ', yabâ* und dann erst mit der gewöhnlichen Trübung des *â* zu *ô* ein *yabô* und ebenso aus *nakwam* ein *nakâm, nakôm* etc. ward*). Olshausen wie

*) Ueber Formen wie *yaqum* (hebr. *yāqōm*) s. aber schon oben. Ebenso falsch sind natürlich die Erklärungen der pass. Formen *qômam*

Bickell (§§ 31—33; 135. 136) bieten hier übrigens im Großen und Ganzen schon die richtige Auffassung dar*). Wo aber von einer Wurzel *lāmed-hē* sich jetzt Formen auf Segol im Auslaut oder im Inlaut, beide aus *ay*, finden, da soll nach Land (hier allerdings wieder Olshausen folgend) der 3. Radical abgefallen und dann *a* zu *e* geschwächt sein**) (s. § 50b. c.; § 126a, 1; § 207d; 210d) während in diesen und allen analogen Fällen ohne Zweifel einfach eine Zusammenziehung des Diphthonges *ai* anstatt zu *ê* wie sonst wohl, zu dem breiteren Mischlaut *â* vorliegt, der für stärker gilt als der Mischlaut *ê*, daher Imperf. *yiglâ* aus *yaglai*, aber Imperat. *gẹlê* aus *gẹlai*; Partic. stat. abs. *gôlâ* (über die Entstehung des *â* hier s. schon oben) aber stat. constr. *gôlê* vgl. auch *mẹlākâkā* aus *malakaika* mit dem Ton auf *â*, aber *malẹkê-kām****) etc. Auch Bickell schließt sich in Auffassung von *yiglâ* wie *gôlâ* ganz an Olshausen an (cf. §§ 32. 95. 137), was um so auffallender als er *â* in Formen wie *higlânâ*, *sûsâkâ* etc. für einen Diphthong erklärt (§§ 33. 50)†). Total mislungen scheint uns aber weiter die Erklärung der Form *sôbēb* aus *sabbib* bei Land (§§ 55b; 95; 217c; 218b; 219d)

---

oder *hôdaʿ* aus *quwmam* resp. *huwdaʿ* mit Ausstoßung des *w!!* (Land §§ 222b; 233b). Hier ist vielmehr in die erste Sylbe einfach der active Vocal eingedrungen, was auch Bickell mit anderen übersehen s. § 135 und vgl. als Analogie arab. *muqaṭṭal*, aram. *mẹqaṭṭal*, aber hebr. *mẹ-quṭṭal*. Dass sich hier auch schon im Hebr. der act. Vocal festgesetzt, erklärt sich sehr einfach daraus, dass das act. *ŏ* dem pass. *u* Vocal lautlich sehr nahe stand. Unerklärlich ist es uns übrigens wie Land ein *nẹbûnôtî* auf ein *nabuwnuti* mit neutral. *u* (!!) zurückführen konnte, während hier einfach das unbetonte *ô* von *nābôn* zu *û* verdumpft ist, eine Art sehr erklärlicher vocal. Dissimilation!

*) Doch frappirt bei Bickell eine Ableitung wie *bôš* aus *bwaš* statt *bawš* (§ 135) um so mehr als er sonst hier überall richtig die jetzigen Formen aus den ursemitischen Formationen zu erklären sucht z. B. *kûm* aus *kuwm*, *qôm* aus *kawâm* etc.

**) Nach Olsh. ist dann *a* zu *ä* getrübt! Ebenso wird auch § 50 l. § 134 das Segol des status constr. plur. vor Suffixen erklärt.

***) Doch auch *mẹlākênû*.

†) So wenig ein *gālâ* von einem arab. *yazâ* oder *raẓâ* getrennt werden darf, was übrigens Bickell auffallender Weise (§§ 32. 137) tut, so wenig ein *yiglâ* von einem arab. *yarẓâ* (*yarẓā*).

wie Bickell (§§ 37. 74. 132); und fast Unerhörtes leistet Land in der Erklärung von Formen wie *bānâw* (§ 50 m. o.)

Doch müssen wir hiermit unsere Ausstellungen an der Lautlehre beider Grammatiken, die wir allerdings noch vermehren könnten, abbrechen, indem wir nur noch die Nichtsetzung des Dagesch lene in der hebr. Schrift und die Unterlassung jeglicher Andeutung der Spiration resp. Nicht-Spiration der litterae bgdkpt in der Transcription bei Land tadelnd hervorheben*). In der Beurteilung der Formenlehre Bickells aber, auf die wir, wie schon angedeutet, allein noch einen flüchtigen Blick werfen wollen, beschränken wir uns hier auf den Hauptvorwurf, den wir dem Verfasser in der Darstellung derselben zu machen haben und der darin besteht, dass er in der Lehre von der Stammbildung wie Casus- und Numerusflexion das Sichere von dem Unsicheren nicht gehörig geschieden hat, was in einer hauptsächlich für Studirende bestimmten Grammatik doch doppelt nötig war. Anstatt z. B. in der Lehre von der Stammbildung mit einer auf exacter Vergleichung ruhenden Darstellung der ursprünglichen Gestalt und Zahl der urhebräischen Stämme zu beginnen, stellt er gleich an die Spitze seiner Ausführungen seine mehr als problematische, unseres Erachtens ganz unerwiesene und unerweisbare Theorie von dem Ursprung aller Stämme des Hebr. aus dem einen Grundstamm *qaṭala,* der als solcher sich noch in der 3. pers. sing. masc. Perf. der activen Verba, wie im Accusat. des Nomens dieser Formation erhalten haben soll**), als ganz ausgemacht hin und leitet dann alle nach-

*) Dieser Tadel trifft auch die Umschreibung in diesem Artikel, welche von der Redaction herrührt. Indessen mag wohl ein Aufsatz für Sachverständige sich Ungenauigkeiten erlauben, die einem Lehrbuche nicht geziemen. Uebrigens sollen hebräische Typen beschafft werden.

Die Redaction.

**) Der Accus. kann schon lautlich mit dem Auslaut der 3. pers. sing. Perf. gar nicht zusammenhängen. Denn dieser ist ursprünglich kurz gewesen wie aus Vergleichung der betreffenden arab. äth. Formen mit hebr. wie *qeṭālanî*, *qeṭālekâ* etc. hervorgeht, während der Acc. ursprünglich *â* gelautet, wie das äth. *hâ*, hebr. locat. *â* und arab. *â* in pausa beweisen. Der ursprüngliche Auslaut *a* soll sich auch im Femin.

weisbaren Stämme des Hebr. in ganz willkürlicher Weise von diesem ab, vgl. §§ 63 flgd. 86. 110*). Und anstatt ebenso im Capitel über die Declination zunächst genau festzustellen wie weit das Hebr. resp. Ursemitische überhaupt eine Casusflexion besessen, und welches die ursprüngliche Gestalt der Casus- und Numerusendungen gewesen, beginnt er gleich mit einer als ganz sicher auftretenden, zum Teil aber höchst abenteuerlichen Erklärung vom Ursprung der von ihm angenommenen Casus- und Numerusflexion. Da soll der Nomin. sing. entstanden sein durch Anhängung des Suffixes *va* und ursprünglich *u* gelautet haben, der Gen. auf *i* ausgegangen sein, das aus dem Nomin. *u* hervorgegangen sein soll, der Accus. aber ursprünglich den reinen Stamm (auf *a* auslautend) dargeboten haben. An alle 3 Casus soll aber event. ein indefinites *ma* getreten sein etc. Das sind doch alles mindestens höchst fragliche Hypothesen. Und nun gar erst die Plural-Endungen! Einen Accus. Plur. masc. gen. soll es nicht gegeben haben können. Der Nomin. plur. masc. gen. auf *û* soll aus *a* (Stammauslaut) + *wa* + *wa*, der Genit. aus *a* + *ya* + *ya* herzuleiten sein, eine Ansicht die nichts weiter ist als Uebertragung der Hypothese indogermanischer Forscher vom Ursprung des Nomin. plur. im Indogermanischen auf semitisches Gebiet, nur dass sich diese Hypothese im Indogermanischen doch wenigstens auf die alte vedische Endung *sas* stützen kann. An beide Casus soll dann wieder das indefinite *ma* gefügt sein, das event. z. B. im Verb. eine Abschwächung zu *n* erlitten, — wieder eine ganz in der Luft schwebende Hypothese, da in sämmtlichen semit. Dialekten die hier in Betracht kommenden Pluralendungen des Verbums, soweit sie den ausgehenden Nasal überhaupt noch bewahrt haben, auf ein *n* ausgehen. Uebrigens muss auch die indefinitive Natur des Plural *m* sehr fraglich erscheinen, da nach Bickells eigenem Zugeständnis dieses *m*

---

erhalten haben, denn Formen wie *qaṭalat, qaṭlat* sollen in ein *qaṭala-t, qaṭla-t (t* statt *ta)* zu zerlegen sein (§ 92) (?!)

*) S. dagegen schon Morgenl. Forschungen p. 74; auch DMG. 1875 p. 178.

resp. *ma* auch zur Pluralbildung der sehr bestimmten Pronom. personalia verwant ist (s. § 82 Anm.). Sämmtliche Pluralendungen des Fem. *(ât* wie aram. *ân* und am Verb. *nâ)* sollen aber endlich auf eine Grundform *a* — *ta* — *ta* — *ma* zurückzuführen sein, eine Ansicht, die für das Ursemitische Lautwandelgesetze voraussetzt, für die wohl neusyr. und neuarab. Dialekte Analogien darbieten, die aber für die semitische Urzeit ebenso unerweislich wie unannehmbar sind. Diese Annahme können wir überhaupt nur von der allerdings sehr irrtümlichen Meinung Bickells aus verstehen, den Plur. des Fem. ganz nach der Schablone des Plur. masc. gen. erklären zu müssen. Auf alle diese Ausführungen Bickells, für die §§ 85—94; 110. 114 zu vergleichen, dürfte aber unsere obige Behauptung Anwendung finden, dass wo Bickell in der Erklärung ursemitischer Formen über Olshausen hinauszugehen versucht, er lieber bei ihm hätte stehen bleiben sollen *).

Rostock, den 18. Oct. 1877. Fr. Philippi.

Störungen der Sprache, von Prof. Ad. Kussmaul. 299 S.

Der Leser soll hier auf ein mit seltenen Vorzügen ausgestattetes Buch aufmerksam gemacht werden, dessen Kritik er selbst übernehmen mag, da ich als Laie sie zu üben mir nicht anmaßen kann. Die Untersuchung geht ohne Sprünge vorwärts und zieht wie es scheint vollständig die einschlägige Literatur herbei.

Uns interessiren zunächst die allgemeinen Principien der Sprachbetrachtung des Verfassers. Er ist entschiedener Anhänger der Reflextheorie und Onomatopöie und nimmt Heyses sog. Lautmetapher an (Steinthal Abriss I p. 377), wofür

*) Einige Druckfehler bei Land und Bickell sollen im nächsten Hefte mitgeteilt werden.

Die Redaction.

Wundt (phys. Psych. p. 850) den Namen der indirecten Onomatopoiesis vorschlägt. Dies ist der bekannte Vorgang, welcher auf Uebersetzung anderer Sinneseindrücke in Klangempfindungen beruht.

Die auch von K. erwähnte Tatsache, dass der Lautreichtum der Sprachen ungemein verschieden ist, ja dass manche Sprachen ganzer Lautclassen entbehren (p. 241 f.) — die »sechs Nationen« und die Huronen haben keine Lippenlaute, kein *b, p, f, v, w, m;* manche Sprachen haben nur 8 oder 10 Consonanten entweder immer gehabt oder sich erhalten — sollten doch die beherzigen, welche gegen die Onomatopöie das alte Argument, welches freilich dem common sense so bequem und überzeugend ist, anzuführen belieben, dass die Schallnachahmungen doch bei allen Völkern gleich sein müssten, da die nachzuahmenden Naturlaute immer dieselben seien*). Dieser Gleichheit steht außer anderen Gründen noch jene Verschiedenheit des Lautbestandes entgegen. Bei dieser Sachlage wäre es, nebenbei gesagt, höchst erwünscht, eine allgemeine Darstellung der Lautcharakteristik zu besitzen, welcher Aufgabe sich natürlich nur ein Sprachforscher von ganz umfassender Sprachkenntnis unterziehen könnte.

Wenn der Verfasser (p. 242) Max Müllers Erklärung der indogermanischen Lautverschiebung beitritt, wonach in der arischen Ursprache (wie in den polynesischen Dialekten, welche nicht zwischen *b* und *p, d* und *t, g* und *k, l* und *r, v* und *w,* ja nicht zwischen *l* und *d, t* und *k* unterscheiden) eine Zeit unentschiedener Lautfixirung gewesen ist, nach welcher durch dialektisches Wachstum sich die fixirten indogermanischen Dialekte entwickelt hätten, so muss sich doch, will uns scheinen, der unorientirte Leser hüten, diese Erklärung als sicher anzusehen oder zu glauben, es habe sich hier in Kürze das richtige Bild von M. Müllers Begründung geben lassen.

---

*) Papa und Mama sind also nicht kosmopolitisch; eine Musterung der Vater- und Mutterrufe aus Sprachen aller Weltteile findet sich nach Peschel bei d'Orbigny, l'homme américain p. 79.



Man wird diesen Process gewiss als rein physiologischen auffassen müssen, für welchen eine psychologische Erklärung zu geben nicht möglich ist. Da indessen K. die Lautverschiebung nur beiläufig erwähnt, ist keine Veranlassung gegen die von ihm angenommene Theorie zu streiten. Kein Psychologe wird K. widersprechen, wenn er (p. 111) sagt, wir sind zu der Annahme gezwungen, dass alles Empfinden und Anschauen erst unter bestimmten organischen, an das Großhirn geknüpften Bedingungen im vulgären Sinne »bewusst« wird. Diese Bedingungen sind die richtige anatomische Beschaffenheit der Leitungsbahnen und der sie verknüpfenden gangliösen Stationen einerseits und das geordnete Vonstattengehen der materiellen Vorgänge, die wir unter dem Collectivnamen der Erregung begreifen, andererseits.

Wir fragen weiter nach dem Verhältnis von Sprechen und Denken; ist alles Denken ein leises Sprechen? Gegen diese Ansicht bemerkt K. (p. 17. 170) nicht nur, dass es mancherlei geistige Combinationen gibt, welche sich wortlos vollziehen, sondern dass auch manche, die auf Handlungen gerichtet sind, die sich nur mit Hülfe der Sprache ins Werk setzen lassen, zuweilen bei hohen Graden ataktischer Aphasie (s. u.) noch vorzüglich ausgeführt werden. Für den ersten Fall diene uns als Beispiel der aphatische Paquet, der nicht einmal sein Alter an den Fingern abzählen konnte, dessen Intelligenz überhaupt bedeutend gelitten hatte: er spielte noch gut Karten und betrog dabei mit einer gewissen Verschlagenheit. Für den zweiten Fall der Prof. Lordat, welcher das Vermögen zu sprechen nach einer fieberhaften Krankheit plötzlich mehrere Monate lang verlor und in diesem Zustand des Wortgedächtnisses so vollständig beraubt war, dass er nicht einmal die Worte, die man ihm sagte, verstand, dennoch seine Lage gut überdacht, seine Gedanken richtig verbunden haben will. Sollte diese Selbstbeobachtung Lordats richtig sein, so geht, wie K. bemerkt, daraus hervor, dass die Begriffe, sind sie erst einmal erworben, eine gewisse Unabhängigkeit von den Worten besitzen, nicht aber, dass sie ohne Hülfe von Worten erworben werden; ist jener Bericht über-

trieben, so gibt es doch genug weniger außerordentliche aber sichere Fälle, welche die Unabhängigkeit von Sprechen und Denken beweisen.

Ein gebildeter Grundbesitzer z. B. konnte nur noch mit schwerer, lallender Zunge *oui* sagen und nichts schreiben, verstand jedoch sehr wohl, was man ihm sagte, und vermochte, wenn auch seine Intelligenz etwas gelitten hatte, bei der Verwaltung seines großen Vermögens seinem Sohn mit Rat beizustehen. Auch ließ er sich über die Pachtverträge consultiren und deutete durch Geberden an, ob ihm diese oder jene Bedingung misfalle und war erst dann befriedigt, wenn Abänderungen getroffen wurden, die meist zweckmäßig waren. (Karten spielte er so gut wie früher).

Charakteristisch ist es gewiss, dass Knaben trotz angeborener Aphasie intelligent waren (p. 203). Ein 12jähriger Knabe verstand alles, was man sagte, besorgte Aufträge, konnte aber nichts sprechen als *yes, no, father (face), mother (moce)* und ein undeutliches *Keeger-Kruger,* was er auf alle Fragen zur Antwort gab; nur ausnahmsweise brachte er auch hervor *all right; thank you.* Er schrieb seinen Namen, copirte auch Figuren oder einige Wörter von einer gedruckten Karte, war aber nicht im Stande *yes* oder *no* oder den Namen der Straße, in welcher er wohnte, auf Geheiß niederzuschreiben, verstand auch keine schriftlich gestellte, noch so einfache Frage. Jedoch hatte er einiges Verständnis für Zahlen, für die Zeit auf der Uhr. (Ueber das Verhältnis von Sprechen und Denken vgl. Steinthal a. a. O. p. 47f.; Lazarus L. d. S. II² p. 348f.).

Wir müssen nun den pathologischen Erscheinungen der Sprache näher treten, wobei zunächst von Wichtigkeit ist, dass es, wie der Verfasser lehrt, kein Sprachcentrum, keinen Sitz der Sprache im Gehirn gibt; es sei vielmehr (p. 33) das centrale Organ der Sprache aus einer großen Zahl räumlich getrennter, durch zahlreiche Bahnen unter sich verbundener, geistige, sensorische und motorische Functionen vollziehender ganglиöser Apparate zusammengesetzt. Allerdings aber glaubt K. (p. 125—152) behaupten zu müssen, dass die dritte Stirn-

windung der Großhirnhemisphären von wesentlicher Bedeutung für die Sprache ist. Nur muss diese Bedeutung wahrscheinlich auch der Insel zugestanden werden. Zugleich ist die Tatsache hervorzuheben, dass die dritte Stirnwindung und Insel der linken Hemisphäre offenbar eine wichtigere Rolle beim Sprechen spielen, als die der rechten. Vielleicht verdient folgende Einzelbestimmung Erwähnung. Der linke Stirnlappen (p. 144) und insbesondere seine dritte Stirnwindung besitzt keineswegs das Privileg Aphasien zu erzeugen, obwohl sie am häufigsten durch Läsionen hier erzeugt werden. Am nächsten kommt dem Stirnlappen die Insel. Aphasien durch Läsionen anderer Gegenden sind immer nur Ausnahmen von der Regel.

Diesen Vorrang der linken Hemisphäre brachte Broca (während Bouillaud die Priorität des Gedankens für sich reclamirt) in Zusammenhang mit der Rechtshändigkeit, also »Linkshirnigkeit« der meisten Menschen. So werden für die meisten gröberen Arbeiten beide Hemisphären eingeübt, für die meisten feineren (also auch bei normaler Körperbeschaffenheit für Sprechen, Schreiben, Zeichnen) die linke. Dieser Ansicht widerspricht der klinische Befund nicht.

Andere Localisationsversuche (p. 150 f.) übergehen wir; doch macht die Tatsache dass die eigentlichen ataktischen Aphasien fast ausschließlich aus Läsionen der vorderen Rindenregionen und insbesondere der dritten Stirnwindung hervorgehen, es in hohem Grade wahrscheinlich, dass die motorische Coordination der Wörter hier geschieht. Ueber die Regionen dagegen, in denen die akustischen Wortbilder erzeugt werden und mit den Vorstellungen in Verbindung treten, lassen die klinischen Erfahrungen zur Zeit keine Schlüsse zu.

Die Pathologie der Sprachstörungen hat zur Aufgabe, die Störungen der zahlreichen Functionen, die beim Sprechen, Schreiben und anderen Ausdruckstätigkeiten zum Zweck, verstanden zu werden, ins Spiel kommen, zu beschreiben und zu analysiren, theoretisch auf ihre psychologischen, physiologischen und anatomischen Ursachen zurückzuführen und

praktisch teils aus der Form der Störung, teils aus den sie begleitenden anderweitigen krankhaften Erscheinungen Sitz und Natur der ihr zu Grunde liegenden Veränderungen der Sprachwerkzeuge zu ermitteln um danach Prognose und Therapie zu bestimmen.

Welche Factoren bilden also den Sprachprocess und wie werden seine Störungen eingeteilt? (Vgl. Steinthal a. a. O. p. 483 f.)

Der Act des Sprechens zerfällt in drei Stadien: die Vorbereitung der Rede im Geist, die Diction oder die Bildung der innern Worte sammt ihrer Syntax, die Articulation oder die Bildung der äußeren Worte unbekümmert um ihren Zusammenhang in der Rede (p. 15. 27, 28).

Alle Störungen der Articulation sind dysarthrisch (p. 31).

Die Diction ist ein gemischt sensorisch-intellectueller Act, durch welchen die Wörter als sinnliche Zeichen nicht nur mit den Vorstellungen verbunden sondern auch grammatisch geformt und syntaktisch gegliedert werden, um der Gedankenbewegung ihren Ausdruck zu geben. Die Störungen der Diction kann man Dysphasien nennen.

Bei Dysarthrien und Aphasien handelt es sich nur um Fehler des rein formalen Ausdrucks der Gedankenbewegung in Lauten, Silben, Wörtern und Sätzen, unbekümmert um den substantiellen Inhalt; der Gedanke kann fehlerhaft sein aber in untadelhafter Form ausgesprochen werden und ein richtiger Gedanke fehlerhaft. Ist die Gedankenbildung gestört, so handelt es sich um Dyslogien oder Logopathien (während die beiden obigen Störungen Lalopathien heißen). Wenn die Dyslogien Störungen in der Rede hervorbringen, kann man sie Dysphrasien nennen (9. Cap. und p. 153). Beide, Dysphasien und Dysphrasien sind corticale Störungen. Es gibt aber auch corticale Dysarthrien, denn die Rinde bildet nicht bloß die Wörter als akustische Symbole für Vorstellungen sondern auch als motorische Lautcomplexe; sie erteilt centrifugale Impulse, durch welche das Wort als gegliederte Bewegungseinheit den infracorticalen Organen der Articulation

zur Ausführung übergeben wird. K. glaubt (p. 97), dass mit den Streifenhügeln die obere Grenzregion erreicht ist, wo Ausschaltungen der Hirnsubstanz nichts anderes als einfache dysarthrische Störungen in Form verlangsamter oder überstürzter und scandirter Rede, sowie stammelnder und lallender Sprache oder einer rein durch Vernichtung der literalen Lautmechanik bedingten Sprachlosigkeit hervorbringen.

Die klinische Medicin nennt kurzweg jedes corticale Unvermögen Wörter zu bilden (gleichgültig ob Diction oder Articulation gehemmt ist) Aphasie, indem sie ataktische und amnestische unterscheidet. Der generelle Name der Aphasie umfasst folgende dysphatische Störungen:

1) ataktische Aphasie oder das Unvermögen der motorischen Coordination der Wörter, wenn (p. 80) das Wort als sensorisches Lautbild und Gedankensymbol noch erhalten ist, aber als motorisches Lautgefüge nicht mehr hervorgebracht werden kann, obwohl vielleicht die es konstituirenden Laute in diesem oder jenem andern Worte noch gut gebildet werden;

2) amnestische Aphasie oder das Unvermögen der Erinnerung der Wörter als akustischer Lautcomplexe; sie schließt die ataktische nicht ein, denn wenn diese nicht zugleich vorhanden ist, kann das Wort ausgesprochen werden, sobald es wieder in die akustische Erinnerung tritt;

3) Worttaubheit oder das Unvermögen, bei gutem Gehör und ausreichend erhaltener Intelligenz die Wörter wie früher zu verstehen;

4) Paraphasie (p. 186) oder das Unvermögen die Wortbilder mit ihren Vorstellungen richtig zu verknüpfen, sodass statt der sinnentsprechenden verkehrte oder ganz unverständliche Wortgebilde zum Vorschein kommen;

5) Agrammatismus und Akataphasie oder das Unvermögen die Wörter grammatisch zu formen und syntaktisch im Satze zu ordnen.

Hierzu bemerkt K. zweierlei. Erstens: es gibt noch andere corticale Störungen. Auf einen zeitlich abnormen

Verlauf der corticalen Erregung ist verlangsamtes und sich überstürzendes Sprechen zurückzuführen (s. oben). Auch die scandirende Sprache hat mitunter corticalen Ursprung; auch aphatisches Stottern kann durch corticale Störung hervorgerufen werden (entzündliche Reizung eines hintern Rindenteils hatte störend auf die motorische Coordination der vorderen Regionen gewirkt); endlich gehört hierher das Sylbenstolpern.

Zweitens: bei den Dictionsstörungen unterscheidet K. (p. 193) mit Steinthal die syntaktischen von denen der Diction der Wörter unter dem Namen Akataphasie. Die richtige Diction des Satzes ist also (p. 197) in den grammatischen Sprachen an drei Voraussetzungen gebunden 1) unversehrte Wortdiction, 2) unversehrte grammatische Diction (grammat. Akataph. ist folgender Satz: Toni Blumen genommen, Wärterin gekommen, Toni gehaut), 3) richtige Wortfolge.

Von obiger Einteilung abgesehen, kann man auch alle Sprachstörungen in zwei große Classen unterscheiden, je nachdem die Verbindung zwischen Begriff und Wort in der Richtung von jenem zu diesem oder in der umgekehrten gehindert ist (p. 175). Die Bahn von den Sinnesnerven zum Centrum der Begriffe heißt die impressive oder perceptive, die andere, welche dem Begriff Ausdruck verleiht, die expressive. Alles was wir Diction und Articulation nennen, bewegt sich auf der expressiven Bahn. Die klinischen Tatsachen lehren jedoch folgendes.

Die Warnehmung von Klängen und Geräuschen, die für sich als Vocale und Consonanten begriffen werden, und ihre Fügung zum akustischen Wortbild, das als Symbol dieser oder jener Vorstellung erfasst wird, sind verschiedene Functionen, die an verschiedene Centralteile gebunden sind. So kann jemand zwar buchstabiren, aber nicht lesen. Eine Frau sah sehr wohl die Schrift, unterschied die Form der Buchstaben, konnte sogar die Schrift nachschreiben, war aber unfähig die Lettern in laute Wörter und Gedanken zu übersetzen. Sie konnte Bilder auffassen, einen Rebus ent-

rätseln, verstand also ideographische Darstellungen, nur die Schrift nicht.

Es ergibt sich (p. 160) dass die Coordinationscentren der Laut- und Schriftwörter verschieden und räumlich von einander getrennt sind. Störungen in der Schrift- und Lautsprache gehen nicht immer parallel; da aber in der Regel beide Vermögen zusammen gestört sind, so sind jedesfalls die beiden Centren eng verknüpft und ihre Bahnen verschlungen.

Die motorischen Coordinationscentren können direct durch die Begriffe d. h. ohne Vermittelung der Wortbilder nicht in Tätigkeit gesetzt werden. Den Beweis dafür liefert die amnestische Aphasie, wo Begriffs- und Coordinations-Centrum unversehrt sind, und das Wort nur deshalb nicht äußerlich erscheint, weil es innerlich am Wortzeichen fehlt; erst das erinnerte Wortzeichen oder Wortbild löst das Wort reflectorisch aus.

»Offenbar (p. 183) muss die Erregung aus dem ideagenen Centrum durch dieselbe Bildungsstätte abwärts ihren Weg nehmen, wenn das Wort ausgedrückt werden soll, die sie auf dem Wege zu dem ideagenen Centrum hin passirte, als das Wort dem Ich eingedrückt und von ihm percipirt wurde.«

Besonderen Dank verdient das p. 182 gezeichnete Schema der Leitungsbahnen; da wird uns die akustisch-motorische Bahn für die Lautsprache, die optisch-motorische für die Schriftsprache, die Bahn für Nachahmungssprache der Kinder oder Papageien, die unverstandene Wörter nachsprechen, für das Schreiben unbegriffener Wörter, für die Begriffssprache in Lautwörtern, für das Niederschreiben von Gedanken veranschaulicht. Eine rein centrale Bahn stellt die Verbindung zwischen Laut- und Schriftbildern im ideagenen Centrum her und ermöglicht die Uebertragung der Lautzeichen in Schriftzeichen durch Vermittelung der Gedanken.

Der Verfasser bestätigt die Erfahrung (p. 163 f.) dass bei amnestischer Aphasie am häufigsten Eigennamen oder Substantiva überhaupt, zuweilen auch Verba, Adjectiva, Pronomina oder alle Wörter vergessen werden.

Eine Abschwächung erleidet die Intelligenz (p. 171) fast ausnahmslos bei ataktischer Aphasie, doch gehen beide Störungen einander nicht parallel und man wird schon deshalb gut tun, vorhandene Geistesschwäche nicht auf die Aphasie, sondern beide Störungen zusammen auf ein drittes, die organische Hirnläsion zurückzuführen.

Einem so feinen Psychologen wie K. entschlüpft folgende »Erklärung« der Aufmerksamkeit; unter Aufmerksamkeit verstehen wir den Zustand des Ich, in dem es auf die Vorgänge in der perceptiven Bahn, die durch innere oder äußere Vorgänge angeregt werden, aufmerkt (p. 187). »Man kann sich darunter eine Erregung vorstellen, die vom Vorstellungscentrum ausgeht und nicht allein die motorischen Bahnen zu den Hülfsmuskeln der Sinnesapparate vermittelt, sondern, wie es scheint, auch die sensorischen Bahnen bis zu den äußeren Sinnesorganen centrifugal durchschreitet«.

Gegen wen mag der Verfasser polemisiren, wenn er (p. 113) sagt im Bewusstsein des Ich vermöge er nichts als eine höhere einheitliche Form des seelischen Geschehens zu erkennen? Denn es kann ja doch, psychologisch betrachtet, jene zuweilen sich vollziehende centrale, höchst individuelle Apperception sich nur entwickeln aus den elementaren Functionen des psychischen Organismus.

Bei den Chinesen (bemerkt K. p. 231) soll das Stottern nicht vorkommen. Es hänge dies wohl damit zusammen, dass ihre Rede durch einen kräftigeren Rhythmus zusammengehalten wird, da ein und dasselbe Wort in sechsfach (und mehr) verschiedener Betonung ausgesprochen werden muss, wonach seine Bedeutung sich ändert. Ein Franzose in Cochinchina, dessen Mutter eine Eingeborene war, stotterte nur, wenn er französisch sprach, nicht aber in seiner heimatlichen Sprache.

Denkbar scheint es sehr wohl, dass die Eigentümlichkeit des Chinesischen dem Stottern entgegen ist; ebenso denkbar aber auch, dass es unter den Chinesen Stotterer gibt. Es

fragt sich, ob die Chinesensprache ein Wort für diese Sprachstörung besitzt.

Die Benutzung des Buchs wird durch einen genauen Index noch bequemer gemacht.

K. Bruchmann.

B. Erdmann, die Axiome der Geometrie. Leipzig 1877. 8°. 174 S.

Die Untersuchungen von Riemann und Helmholtz über die Grundlagen der Geometrie haben in der philosophischen und mathematischen Welt die verschiedensten Beurteilungen gefunden. Während sie auf der einen Seite als metamathematische Träumereien verspottet werden, preist man auf der andern den philosophischen Wert dieser subtilen und höchst sublimen Speculationen. Die Schrift Erdmanns stellt sich die Aufgabe, in das Gewirr der Meinungen über diesen Gegenstand klärend einzugreifen und womöglich die streitenden Parteien in einem Resultat, das in der Mitte liegt, zu vereinigen. Erdmann sucht die mathematische Berechtigung, ja Unentbehrlichkeit der Riemann-Helmholtzschen Betrachtungen nachzuweisen, während er die philosophische Tragweite auf ein negatives, den Rationalismus vernichtendes Ergebnis beschränkt. Er beginnt nach einer geschichtlichen Einleitung (Einleit. und I. Cap.) damit, die mathematischen Entwicklungen, die zur Aufstellung eines neuen Axiomensystems der Geometrie geführt haben, zu untersuchen (II. Cap.), zieht die philosophischen Consequenzen (III. Cap.) und endigt mit dem Entwurfe einer allgemeinen mathematischen Theorie (IV. Cap.).

Die Voraussetzungen der Geometrie Euklids sind teils Definitionen, teils Axiome. Die Axiome beziehen sich ent-

weder auf allgemeine Größenverhältnisse oder auf die wesentlichen Bestimmungen unserer Raumvorstellung. Zu den Axiomen der Raumvorstellung gehören bei Euklid das elfte und zwölfte, nämlich der bekannte Satz, dass zwei Gerade, die von einer dritten geschnitten werden, falls die Summe der innern Winkel $\angle 180^0$ ist, sich, gehörig verlängert, schneiden müssen, und der Satz, dass zwei gerade Linien nicht einen Raum von allen Seiten begrenzen können, dem unser Ausdruck, dass zwei Gerade sich nur in einem Punkte schneiden, aequivalent ist. Diese beiden Axiome haben seither zu den mannichfaltigsten philosophischen und mathematischen Streitigkeiten Veranlassung gegeben. Ihre Vollständigkeit, ihr axiomatischer Charakter erscheint von vorne herein keineswegs gesichert. Nachdem die Probleme, die sich an diese Axiome anschließen, schon Männer wie Legendre, Gauß, Lobatschewsky, Bolyai, Schopenhauer, Herbart beschäftigt hatten, haben nun in neuerer Zeit Riemann und Helmholtz eine vollständige Lösung derselben versucht. Sie suchen nachzuweisen, wie das einfachste und vollständigste System der geometrischen Axiome aufzufinden sei, sie beantworten die Frage nach dem Charakter und Ursprung der geometrischen Axiome im Sinne der empiristischen Psychologie und Erkenntnis-Theorie. Die Axiome sollen die wesentlichen Prädicate der Raumvorstellung ausdrücken. Es handelt sich also darum, eine Definition des Raumes zu finden. Hierzu dient zunächst die analytische Geometrie als Hülfsmittel. Der Raum fällt unter den allgemeinen Begriff einer Größe, seine Prädicate sind die Stetigkeit und die Bestimmung durch drei von einander unabhängige Variable. Coordinirt erscheinen ihm die Systeme der Farben- und Tonempfindungen. Der Begriff einer dreifach bestimmten Mannichfaltigkeit führt durch Erweiterung der Zahlbestimmung zu dem einer nfach bestimmten Mannichfaltigkeit. Dieser Begriff ist analytisch, und anschaulich unvorstellbar. Aber »obgleich wir — in keiner Weise im Stande sind, die Grenzen unserer Vorstellung des Raumes über eine dreifache Ausdehnung desselben hinaus anschaulich zu erweitern, so können wir uns doch denken,

d. h. aus dem Tatbestande unserer inneren Erfahrung begrifflich ableiten, dass es Wesen geben könne, die den Größenbegriff einer nfach gleichartig bestimmten Mannichfaltigkeit — in eine entsprechende Anschauung übertragen könnten etc.« Wir können also den Begriff einer nfach ausgedehnten Mannichfaltigkeit oder einer Ausgedehntheit von n Dimensionen concipiren trotz Lotzes, der solche Versuche Grimassen der Wissenschaft nennt. Die verschiedenen dreifach ausgedehnten Mannichfaltigkeiten von einander zu scheiden und die Prädicate des Raumes näher zu bestimmen, dazu dienen Betrachtungen über die inneren Maßverhältnisse der Ausgedehntheiten. Diese inneren Maßverhältnisse bezeichnen die Art, in welcher jedes einzelne Element durch die Variabeln bestimmt wird. Zur Ermittelung derselben führen Discussionen, die Gauß über die Flächen angestellt hat. Die Flächen unterscheiden sich danach in solche, deren Krümmungsmaß constanten oder veränderlichen, positiven, negativen Wert oder den Wert Null hat. Ueberträgt man diese Untersuchungen von den Flächen auf die nfach ausgedehnten Mannichfaltigkeiten mit Hülfe der Analysis, ohne natürlich einen anschaulichen Sinn zu erhalten, so kommt man damit zur näheren Bestimmung der Prädicate unserer Raumvorstellung. Es lässt sich mit Hülfe dieser Gesichtspunkte und mit Benutzung der Eigenschaften, die wir an unserer Raumanschauung tatsächlich bemerken, der Unterschied unseres Raumes von andern denkbaren wie dem sphärischen und pseudosphärischen ermitteln. Unser Raum hat ein constantes Krümmungsmaß, ist eine in sich congruente Mannichfaltigkeit; jedoch bleibt die Möglichkeit offen, dass beim Unmessbarkleinen es anders ist. Die Frage nach dem Werte des constanten Krümmungsmaßes lässt sich nicht mit unbedingter Sicherheit beantworten. So weit die Beobachtung reicht, ist der Wert des Krümmungsmaßes für unsern Raum Null, doch könnte durch die Zugrundelegung größerer Standlinien beim Messen ein anderes Resultat gewonnen werden. Die empirische Messung ist zur Bestimmung des Krümmungsmaßes jedenfalls unentbehrlich. Wenn aber das wahrscheinliche Resultat bisher

den Wert Null liefert, so ist unser Raum als ebne oder unendliche Mannichfaltigkeit zu definiren. — Die Ausdehnung des Raumes nach drei Dimensionen ist von der Gewissheit einer empirischen Tatsache. Gesichtspunkte, die Helmholtz angedeutet und Drobisch näher ausgeführt hat, führen zu der Zulässigkeit einer discursiv entwickelten Vorstellung eines Raumes von mehr als drei Dimensionen. Durch diese Betrachtungen sind nun die Lücken in den Axiomen Euklids ausgefüllt, und die Aufstellung eines vollständigen Axiomensystems kann vor sich gehen. I. Der Raum ist eine dreifach ausgedehnte Mannichfaltigkeit. II. Der Raum ist eine in sich congruente Mannichfaltigkeit. III. Der Raum ist eine ebne oder unendliche Mannichfaltigkeit. Zum zweiten Axiom gehören drei Postulate: 1. Es existiren in sich feste Körper. 2. Die festen Körper sind vollkommen frei beweglich. 3. Die festen Körper verändern ihre Dimensionen durch eine Drehung um eine Rotationsaxe nicht. Das dritte Axiom lässt sich in zwei Bedingungen zerlegen: a) Zwischen zwei Punkten ist nur eine gerade Linie möglich. b) Die Summe der Winkel eines geradlinigen Dreiecks beträgt zwei Rechte.

Die mathematische Theorie lässt nun, wenn auch nur beschränkte, philosophische Folgerungen zu. Für die Psychologie ergibt sich, unter Voraussetzung, dass unsere Anschauungen Producte einer Wechselwirkung zwischen den Dingen und den psychischen Tätigkeiten sind, dass also Correspondenz zwischen Dingen und Vorstellungen herscht, das Resultat, dass die Raumvorstellung a priori ist, sofern die psychischen Tätigkeiten, die sie erzeugen, in Betracht kommen, a posteriori, sofern auf die Bedingung ihrer Auslösung gesehen wird. Die letztere Seite der Raumvorstellung, der psychologische Empirismus in Bezug auf die Raumvorstellung, wird durch die mathematische Theorie bestätigt. In der Erkenntnistheorie wird durch sie der Rationalismus widerlegt. Es ist unmöglich unsere Raumanschauung als unabhängig von aller Erfahrung anzusehen. Die Denkbarkeit und Möglichkeit einer andern Anschauung als der unsrigen, beweist jene Abhängigkeit. Der Empirismus wird durch die

neue Theorie erwiesen, obwohl seine besonderen Gestaltungen von den gewonnenen Resultaten unabhängig sind. Als logisches Ergebnis der mathematischen Entwicklungen zeigt sich die regelrechte Definition der Raumvorstellung durch Bestimmung des Gattungs- und der coordinirten Artbegriffe. An die mathematischen Deductionen reiht sich aber endlich eine vollständige Theorie der Mathematik in ihrem Unterschiede von den andern Wissenschaften an. Es bestimmt sich ihr Gegenstand in den Axiomen und Constructionsbegriffen als empirisch, ihre Methode als deductiv und von dem Fortgange der Erfahrung unabhängig. Die Mathematik gleicht allen andern Wissenschaften darin, dass sie empirischen Ursprungs ist, sie unterscheidet sich von ihnen dadurch, dass das Mannichfaltige ihres Gegenstandes ein gleichartiges ist.

Dies ist, kurz zusammengefasst, der Gang und das Resultat der Erdmannschen Untersuchung, und selbst der extremste Gegner der vorgetragenen Ansichten wird der Art der Untersuchung Anerkennung zollen. Der Beweisgang ist bündig und in sich zusammenhängend. Das vorhandene Material ist vollständig benutzt und geschickt zusammengearbeitet. Die Beweise sind wissenschaftliche, nicht rhetorische. Die Auseinandersetzung mit den Gegnern ist leidenschaftslos. Die philosophischen Ansichten sind besonnen und maßvoll. Gewiss wird das Buch dazu beitragen, den Sachverhalt festzustellen, und die Unklarheit über die Tendenz der mathematischen Theorie aufzuheben. In dieser Beziehung steht es über den streitenden Parteien. Was seine Resultate betrifft, so erkläre ich ohne Umschweif, dass meine Ueberlegungen mich zu teilweise diametral entgegengesetzten Folgerungen nötigen. Die mathematische Entwicklung selbst erscheint mir ergebnislos und ohne den Fortschritt, den sie sich beilegt. Für die Philosophie bezweifele ich die Möglichkeit irgend welches Ergebnisses der mathematischen Deduction, sei es auch nur negativer Natur. Es kann jedoch innerhalb der hier gebotenen Grenzen nicht möglich sein, unsere Ansicht ausführlich zu rechtfertigen. Nicht einmal eine vollständige Prüfung der Argumente Erdmanns kann stattfinden. Wir

müssen uns auf die Hervorhebung einiger wesentlicher Punkte beschränken.

Eine kurze philologische Vorbemerkung sei erlaubt: Warum redet man denn immer von einem elften und zwölften Axiome Euklids? Im modernen Sinne mag ja der Ausdruck Axiom gut passen; aber wer die Bedeutung des *αἴτημα* oder postulatum im Altertum kennt, wird Anstand nehmen, den griechischen Autor zu corrigiren. Es sind die beiden Sätze nicht das elfte und zwölfte Axiom, sondern das fünfte und sechste Postulat. Ich weiß wohl, dass die Baseler und Oxforder Ausgabe des Euklid sie unter die Axiome stellt, aber das ist eine ungeschickte Correctur der Neuzeit. Wir wissen aus Proklus, dass sie von Euklid zu den *αἰτήματα* gerechnet sind, und diese Angabe wird durch den handschriftlichen Apparat, so weit er mir bekannt ist, lediglich bestätigt. Folgen wir dem Autor, nicht dem Corrector. Die Angaben Erdmanns auf p. 13 und in der Anm. p. 35 sind also historisch ungenau.

Die philosophische Betrachtung beginnen wir mit dem Begriff der Größe. Auf p. 38 subsumirt Erdmann die Raumvorstellung unter den allgemeinen Gattungsbegriff der Größe. Es geschieht dies in Uebereinstimmung mit der Riemannschen Unterscheidung einer discreten und stetigen Mannichfaltigkeit, die ebenfalls unter den Begriff einer Größe gehören. Es geschieht dies ferner in Uebereinstimmung mit der gewöhnlichen Ansicht, die in der Größe das Object der Mathematik sieht und außer Algebra, Arithmetik und Geometrie keine Mathematik kennt. Auf p. 162 beginnt eine Untersuchung über die Größenbegriffe und die Axiome der Größengleichheit, als deren Resultat p. 167 ausgesprochen wird, dass die Begriffe der Größengleichheit empirischen Ursprungs sind, und somit auch die reine Mathematik ähnlich wie die Geometrie eine empirische Wissenschaft ist. Als Axiome der Größengleichheit gelten Erdmann drei: I. Wenn zwei Größen einer dritten gleich sind, so sind sie unter sich gleich. II. Gleiche Größen, zu gleichen addirt, geben Gleiches. III. Gleiche Größen, zu ungleichen addirt, geben Ungleiches. —

Die Behauptung, dass die Begriffe der Größengleichheit empirisch sind, ist im antirationalistischen Sinne zu verstehen, wie die Polemik gegen Kant auf p. 166 zeigt. Erdmann hat nun bei der Untersuchung dieser Axiome den Gang von der Geometrie zur Arithmetik und Algebra genommen, während doch diese aus der Algebra stammen und von dort erst auf die Geometrie übertragen werden. So gleichgültig diese Umkehrung erscheint, so bedeutsam und entscheidend ist sie für die modernen Speculationen über Mathematik. Sie ist durch Kant eingeführt, und seitdem die allgemeinübliche. Allein aus der Geometrie kann Niemand lernen, was Arithmetik und Algebra ist, wohl aber umgekehrt. Arithmetik und Algebra selbst sind ihrem Wesen nach eins. Die Geometrie aber ist eine Anwendung der Arithmetik und Algebra. Vor allen Speculationen über die Geometrie ist eine Orientirung über das Object der Arithmetik — so sollte man sowohl die Lehre von den bestimmten wie die von den allgemeinen Zahlen nennen — nötig. Ich vermisse aber die Untersuchung über den arithmetischen Grundbegriff, der in allen Untersuchungen über Mathematik an erster Stelle figuriren sollte, fast gänzlich. Vielmehr hat hier jeder noch das Recht zu behaupten ohne zu untersuchen. Schopenhauer sieht den Begriff der Zahl aus der Zeit entstehen, Lange aus dem Raum; wie Helmholtz urteilt kann man aus den p. 119 von Erdmann citirten Worten aus der phys. Opt. ersehen: »Nur die Beziehungen der Zeit, des Raumes, der Gleichheit und die davon abgeleiteten der Zahl etc.« Kant selbst schwankt hin und her. Es ist sonderbar zu sehen, wie der Zahlbegriff in allen Schriften der kritischen Philosophie so nebensächlich behandelt wird. Ich bestreite nun das Recht, den Grundbegriff der Arithmetik als coordinirt dem Begriff einer räumlichen Größe anzusehen, ich bestreite das Recht, ihn von vorne herein Größe zu nennen. Denn damit wird jene unbewiesene Coordination schon ausgesprochen. Ich finde im arithmetischen Zahlbegriff nichts weiter als eine Zusammenfassung einer Mannichfaltigkeit zu einer Einheit, eine Synthesis im Sinne Kants; denn von der Synthesis kann die Einheit

nicht als etwas besonderes getrennt werden. Ich finde aber im Zahlbegriff — ich sehe natürlich ab, wie es sein muss, von einer Zahlreihe oder einer angewendeten (benannten) Zahl — weder den Ausdruck einer Anschauung, noch einer Qualität. Jede Anschauung, gleichviel ob räumliche oder zeitliche, ob reine oder empirische, jedes Empfindungselement ist dem Zahlbegriff fremd. Dass Zahlen erst gebildet werden gegenüber der den empirischen Factor der Erkenntnis notwendig mit sich führenden Erfahrung, kann mich doch nicht daran irre machen, dass in den Zahlen nichts von jenen von mir allein nicht abhängigen Elementen der Erkenntnis enthalten ist. Ich erkenne in den Zahlen nur den Ausdruck jener Verknüpfung, deren sich selbst ein extremer Empirist wie Hume (Abtl. III d. der Unters. üb. d. m. Vst.) als einer zur Möglichkeit der Empirie notwendigen, selbst nicht empirischen, Bedingung nicht erwehren kann. Welches Recht hat man denn nun eine solche Verbindung, die nichts Sinnliches in sich schließt, eine Größe zu nennen? Tue man den Schritt, und rede erst, wenn die Anschauung anfängt, von Größe. Die Mathematik erleidet keinen Schaden, wenn man darauf verzichtet etwas anderes als den Zahlbegriff für das gemeinschaftliche Fundament anzusehen. Es kann aber kein Zweifel sein, wie das Urteil über die Axiome der Arithmetik lauten muss, wenn man sich von der Natur des Zahlbegriffs überzeugt hat. Nun das erste Axiom, so weit es rein arithmetisch bleibt, verlangt nichts weiter als denselben arithmetischen Begriff wiederholt zu erzeugen und sich der Identität des Erzeugten bewusst zu sein. Mit ihm beginnt die Objectivirung, aber nicht die Anschauung. Von einem empirischen Ursprung desselben kann nicht die Rede sein. Das zweite und dritte Axiom aber, das den Begriff der Addition enthält, ist ebenso wenig empirisch wie das erste. Denn der Begriff der Addition ist mit dem Begriff der Verknüpfung durch eine Zahl identisch. Synthesis und Addition, Zahl und Summe decken sich vollständig. Wo bleibt da die Empirie?

Wir brauchen diese Erörterung, um den Gang der Untersuchung im zweiten Capitel zu kritisiren. Zwei Beweismittel wer-

den hier wiederholt angewandt, erstens die analytische Geometrie und zweitens die Hypothese von Wesen mit anderer Anschauung als die unsrige ist. Wir müssen also untersuchen, was die analytische Geometrie ist, und was sie zur Feststellung des Begriffs vom Raume leisten kann. Hierbei aber gebrauchen wir den algebraischen Grundbegriff. Von der analytischen Geometrie leitet Erdmann ja den Gattungsbegriff des Raumes, ebenso die Bestimmung der Constanz und des Wertes des räumlichen Krümmungsmaßes ab. Die analytische Geometrie liefert Erdmann den Beweis, — und das ist für die philosophischen Consequenzen wichtig, — dass eine andere Anschauung als unsere räumliche möglich ist. Ich bin dagegen der Ansicht, dass die analytische Geometrie gar nicht vermag einen Aufschluss über die Raumvorstellung zu geben. Sie gibt nur das, was sie von der Geometrie schon empfangen hat, zurück. Sie kann wohl dazu dienen, einer geometrischen Definition eine besondere Form zu geben, aber die Definition stammt nicht aus ihr, sie könnte ebensogut ohne die Analysis gefunden werden. Die analytische Geometrie macht lange Zwischenconstructionen durch einfache Rechnungen entbehrlich, aber sie lehrt nichts über die Eigenschaften des Raumes. Der Begriff einer nfach bestimmten Mannichfaltigkeit ist nicht der Gattungsbegriff des Raumes, der Begriff einer Ausgedehntheit von n Dimensionen enthält einen Widerspruch in sich selbst. Die Möglichkeit einer anderen Anschauung der Objecte außer mir, als die räumliche ist, kann nicht erwiesen werden. Der Raum hat keinen Gattungsbegriff. Zu diesen entgegengesetzten Resultaten gelangen wir durch die folgende Untersuchung:

Die analytische Geometrie ist eine besonders gestaltete Arithmetik. Durch algebraische Gleichungen und algebraische Formeln, in denen die Größen x, y, z als variabel gedacht werden, wird ein geometrisches Gebilde in seiner ganzen Ausdehnung Punkt für Punkt dargestellt. Es frägt sich dabei, ob die algebraische Formel schon an sich eine anschauliche, eindeutige Bestimmung enthält, oder ob alle geometrische oder anderweitige Anschauung nicht in den Formeln liegt,

sondern erst in sie hineingelegt werden muss, um den analytischen Formeln einen eindeutigen anschaulichen Sinn zu geben. Aus der Natur des algebraischen Zahlbegriffs geht aber hervor, dass die gesammte Analysis aller Anschauung an sich entbehrt, und ihrer immer entbehren würde, wenn man sie ihr nicht, erzeugt auf dem Boden der Geometrie, liehe. Die Analysis ist Arithmetik, durchaus nicht Geometrie. Der Raum mit seinen Anschauungsformen muss schon da sein, um diese Arithmetik zur Geometrie umzubilden. Für sich sind die algebraischen Formeln der Analysis vieldeutig. Was kann ich nicht alles unter $f(x, y, z)$ verstehen? Geistiges wie Körperliches, Räumliches wie Zeitliches, Wirkliches wie Erdachtes. Kurz ich kann die Formel in der verschiedensten Weise, indem ich sie allemal auf ein bestimmtes Gebiet beschränke, deuten: Die Zahlen x, y, z sind auch nicht an sich stetig variable Größen. Dadurch dass ich mir denke, sie können verschiedene Werte haben, was durchaus noch nicht eine geometrische Operation ist, bin ich noch gar nicht im Stande, sie geometrisch zu interpretiren. Erst, indem ich die Stetigkeit mit in die Veränderung hineinlege, werden sie zu denen der Geometrie congruenten Gebilden. Der Begriff der Stetigkeit aber stammt nicht mehr aus der Algebra; er ist aus der anderswo erzeugten Anschauung entlehnt. Darum ist auch der Begriff einer nfach bestimmten Mannichfaltigkeit und einer nfach bestimmten stetigen Mannichfaltigkeit durchaus nicht dasselbe, obwohl ihn Erdmann auf p. 46 in gleichem Sinne gebraucht. Wir sprechen also den analytischen Gebilden allen anschaulichen Sinn an sich ab. Hier ist nicht das Feld, wo die Anschauung gesäet und geerntet wird. Hier arbeitet nur der denkende Verstand. Hier herscht Abstraction, hier entsteht nicht die Außenwelt. Hier entsteht nur der nackte Begriff des Objectes. Ich verstehe es also nicht, wenn Erdmann p. 68 von einer »anschaulichen Betrachtung der analytischen Discussion spricht«; ich verstehe es erst recht nicht, wenn er p. 86 sagt: »Die Möglichkeit, dass die Winkelsumme eines (eben nicht in unserm Sinne geradlinigen) Dreiecks kleiner als zwei Rechte sei, bezeichnet

nur den geometrischen Sinn bestimmter logisch entwickelter analytischer Beziehungen etc.« Ich sehe hierin ein Ueberspringen der Schranke, des alte terminus haerens, der der Analysis durch ihren algebraischen Charakter gesetzt ist. Der Begriff einer nfach bestimmten Mannichfaltigkeit ist ein logisch wie mathematisch vollkommen zulässiger Begriff. Aber ich sehe nicht ein, wie man ohne eine entsprechende Anschauung wirklich zu besitzen, jemals von hier den Sprung zu einer nfach ausgedehnten Mannichfaltigkeit wagen darf. Sagt man mir, dass eben jene nfach ausgedehnte Mannichfaltigkeit nur einen analytischen Sinn haben soll, so nimmt man mit der einen Hand, was man mit der andern gibt, und kommt nicht über die nfach bestimmte Mannichfaltigkeit hinaus. Ein salto mortale der Vernunft scheint mir nun aber die Zuflucht zu andern Wesen, als wir sind, zu sein. Die Hinweisung auf Wesen, die den Größenbegriff der nfach ausgedehnten Mannichfaltigkeit in die Sprache der Anschauung zu übersetzen vermöchten, zeigt an, dass alle vernünftigen Gründe fehlen. Es ist ein Sprung in das Reich der Metaphysik. Man beweist damit nicht die Möglichkeit einer anderen Anschauung. Durch abstractes Denken und discursives Schließen kann überhaupt über die Möglichkeit einer Anschauung nichts ausgemacht werden. Um Anschauung nachzuweisen, muss man construiren, erzeugen, d. h. selbst anschauen. Man construire also eine solche nfach ausgedehnte Mannichfaltigkeit, und wenn dies unmöglich ist, so lasse man erfundene Wesen, seien es nun Flächenwesen oder Polydimensionäre, aus dem Spiele. Eine solche erfundene Intelligenz müsste dann wenigstens im Gegensatz zu dem, was wir Verstand nennen, Unverstand heißen. Ich sehe nun in diesem Uebergange von der nfach bestimmten zur nfach ausgedehnten Mannichfaltigkeit das punctum saliens der ganzen Riemann-Helmholtzschen Theorie. Hat doch Riemann diesen ganzen Unterschied einfach durch Annahme einer nfach ausgedehnten Mannichfaltigkeit übergangen, während gerade das Verhältnis der nfach bestimmten und der nfach ausgedehnten Mannichfaltigkeit des Beweises bedurfte. Zahl

und Anschauung sind nicht dasselbe. Eine weite Kluft trennt beide; eine ebenso weite trennt auch den Begriff der nfach bestimmten und der nfach ausgedehnten Mannichfaltigkeit. Man springe, und man versinkt in die Kluft. Kann man mir diese Kluft als nur eingebildet bezeichnen, so wüsste ich nichts gegen die neue Theorie einzuwenden. Aber so lange man diese Kluft durch erfundene Wesen überbrückt, so lange wird auch die Möglichkeit einer andern Anschauung als der unsern unerwiesen sein. Wenn arithmetischer Begriff und anschauliche Vorstellung sich verbindet, so geschieht das zum Zweck der Erkenntnis. Aber es sind zwei verschiedene Erkenntnisfactoren die hier zusammenwirken, und die Einsicht, dass der algebraische Begriff und die Anschauung auch etwas Gemeinsames haben, nämlich den Begriff der Verknüpfung, rechtfertigt zwar die Möglichkeit des Zusammenwirkens beider bei der Erkenntnis, kann aber nicht die Verschiedenheit beider beseitigen. Die nfach ausgedehnte Mannichfaltigkeit, wenn es sie gäbe, wäre in der Tat ein Gattungsbegriff des Raumes, die nfach bestimmte ist es nie, denn das dem Raume wesentliche, und ihn erst zum Raume machende Prädicat der Ausgedehntheit fehlt hier gänzlich. Ich kann also nur den Gedankengang und Ausdruck Lotzes, den Erdmann p. 48 citirt, unterschreiben und indem ich mich gegen die Art der Dühringschen Polemik verwahre, finde ich doch den Ausdruck der 'metamathematischen Speculationen' für derartige Gebilde völlig zutreffend. Sie gehören in eine Classe mit dem metaphysischen Begriff der Gottheit. Ich will durchaus nicht so unbescheiden sein, zu behaupten, dass ein schärferer Verstand nicht noch die Ableitung der Anschauung aus algebraischen Formeln finden sollte, aber bis jetzt hat es niemand vermocht. Bisher ist daher auch die Möglichkeit einer anderen Anschauung von Objecten außer mir als im Raume unerwiesen. Denn dadurch, dass man nachweist, dass sphärische oder pseudosphärische Flächen etc. zum Teil anschaubar sind, beweist man doch nicht die Möglichkeit einer anderen Anschauung. Sie sind so weit vorstellbar, als sie in ihren Eigenschaften mit unserem Raum übereinstimmen.

Darüber hinaus hört alle Anschauung auf. Die Behauptung Erdmanns auf p. 152, dass bei der Construction der sphärischen und pseudosphärischen Maßbeziehungen nur diejenigen Eigenschaften unseres Raumes zur Wirkung kommen, die unserem Raume mit jenen beiden andern gemeinsam sind, stellt die Sache gerade auf den Kopf. Umgekehrt, nur soweit sind pseudosphärische und sphärische Maßbeziehungen construirbar, als sie mit unserem Raume übereinstimmen. Man beweise entweder, wenn man es kann, dass die Schwierigkeit von der Zahl die Anschauung abzuleiten, nicht vorhanden und künstlich gemacht sei, oder man zeige, wie sie zu überwinden ist, oder endlich man erkenne sie an und rechne mit ihr, ohne sie zu übergehen. Aber vor allem *μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω!* So sehr von Erdmann versucht wird, die Möglichkeit einer anderen Anschauung als der unsrigen nachzuweisen, so wenig gelungen ist dieser Versuch. Dadurch dass man nachweist, dass partielle Anschauungen von sphärischen und pseudosphärischen Flächen möglich sind, beweist man nichts. Ebenso wenig hilft die, von Erdmann auch nicht erwähnte, Convexlinse Helmholtzs. Alles was wir mit Hülfe derselben anschauen, ist unser Raum. Merkwürdig gewunden sind denn auch Stellen bei Erdmann wie p. 91. »Nun aber haben Helmholtz oben besprochene Untersuchungen gezeigt, dass wir tatsächlich aus den bekannten Gesetzen unserer sinnlichen Wahrnehmungen die Reihe sinnlicher Eindrücke herleiten *können*, welche eine sphärische oder pseudosphärische Welt uns geben würde, wenn sie existirte« oder p. 115. (Es geht voraus, dass wir die Wahrnehmungen, welche ein sphärischer oder pseudosphärischer Raum bieten würde, anschaulich entwickeln können.) »Denn keine dieser Entwicklungen, die wir gemäß den Gesetzen unserer tatsächlichen Wahrnehmung anstellen, führt zu Absurditäten etc.« Wir fügen hinzu, aber auch keine zu Anschauungen, oder doch nur zu solchen Anschauungen, die mit unseren räumlichen Anschauungen übereinstimmen. Alles das heißt nur, wir können uns die Möglichkeit einer anderen Anschauung *denken*, durch bloßes Denken kann aber nicht einmal die

Möglichkeit einer Anschauung nachgewiesen werden. Anschauung muss man construiren, so dass ein einzelnes Resultat vor Augen steht; beim Denken können die Elemente successiv ins Bewusstsein treten. Anschauung wird nur durch Anschauung erwiesen, und partielle Anschauungen nützen uns nichts für das Gesammtbild.

Ich kann nach diesem Resultate kurz erklären, dass ich die Untersuchungen über das Krümmungsmaß des Raumes, die analytische, anschauungslose Betrachtungen sind, für ergebnislos halte. Der Schritt von der Fläche zum Raum kann nur mit Hülfe der Analysis d. h. er kann überhaupt nicht gerechtfertigt werden. Ein Krümmungsmaß des Raumes ist nicht mehr wert als eine nfach ausgedehnte Mannichfaltigkeit. Hiermit kritisiren sich die Behauptungen über den Wert empirischer Messung zur Constatirung eines etwa vorhandenen, von Null verschiedenen, Krümmungsmaßes von selbst. Was sollen diese analytischen Speculationen? Führen sie zu keiner Anschauung, so sind sie überflüssig. Denn so weit soll die algebraische Entwicklung nur gehen, als sie im Gebiete der objectiven Anschauung zur Anwendung kommen kann. Leere arithmetische Speculation, ist leere Spielerei. Warum fügen wir denn hinter der Potenz und Wurzel nicht eine Einheit an, in der der Potenzexponent wieder eine Potenz ist u. s. w.? Der systematische Gang der Algebra wäre auch nach dieser Seite hin ungehemmt, aber es wäre Zeitvergeudung. Eben weil die Arithmetik sich zur Anwendung entwickeln soll, darum diese Vielheit von mathematischen Disciplinen, die der Systematik zu spotten scheint, darum der Zusammenhang zwischen der Entwicklung der Naturwissenschaften und der Mathematik. Verzichten wir darauf, dem Raum seinen Gattungsbegriff durch analytische Betrachtungen zu geben. Erkennen wir, so lange nicht der Beweis vom Gegenteil geliefert ist, so lange nicht durch Anschauung eine andere Anschauung der Objecte außer mir als in unserm Raume nachgewiesen ist, den Raum als die einzige derartige Anschauung an.

Das Verdienst die Prädicate unserer Raumanschauung zu sammeln und in einer Reihe von Axiomen zusammenzustellen, ist anzuerkennen. Dies geschieht aber nicht mit Hülfe der Analysis, sondern wie Erdmann teilweise selbst auf p. 58 zugibt, durch Beobachtung der Eigenschaften, die wir tatsächlich an unserer Raumanschauung bemerken, eigentlich also durch die gesammte Mathematik. Denn jeder Satz der Geometrie ist eine Beobachtung tatsächlicher Eigenschaften unseres Raumes. Man hat aber damit nicht den Raum definirt; die Definition möchte unfindbar sein, bis jetzt wenigstens ist sie nicht gefunden. Will man die Raumanschauung einem andern Wesen übermitteln, so kann man nur sagen, construire den Raum selbst, schaue und vollziehe die Operationen, die du tagtäglich vollziehst. Liegt nicht ein Widersinn in der Forderung eine Anschauung zu definiren? Die aufgestellten Axiome, wie Definitionen können also nur den Sinn haben über etwas bereits Bekanntes durch einige passende Gesichtspunkte eine leichtere Uebersicht zu geben. Niemand wird durch sie dagegen zur Conception der Raumvorstellung angeleitet werden. Sie können nicht in dem Sinne an die Spitze der Geometrie gestellt werden, dass von ihnen aus das schrittweise Eindringen in diese Wissenschaft möglich wäre. Zwar die Sätze: Es existiren in sich feste Körper, und: Die festen Körper sind vollkommen frei beweglich, würde ich gern als Vorbedingungen geometrischer Gebilde halten, wenn ich nur nicht schon vorher die Construction von Punkten, Linien, Flächen und Körpern vollzogen haben müsste, und wenn nicht die Bewegung den Raum voraussetzte, aber was soll ich an der Spitze der Geometrie mit dem Satze, dass der Raum eine Ausgedehntheit von drei Dimensionen ist, anfangen? Auch würde ich diesen Satz weder für ein Axiom, noch für von nur tatsächlicher Gewissheit ansehen. Dieser, übrigens in solcher Form aufgestellt, ganz überflüssige Satz setzt die Erklärung der geraden Linie, der geradlinigen Winkel, der Nebenwinkel, den Satz von der Gleichheit aller rechten Winkel etc. voraus. Die Behauptung, der Raum habe drei Dimensionen, heißt nichts weiter, als

in einem Punkte lassen sich nur drei auf einander senkrechte Linien construiren. Der Satz, der Raum habe drei Ausdehnungen, ist, in diesem Wortlaute, genau genommen unsinnig, in seinem richtigen Wortlaut ist er ableitbar. Haben wir einmal den geradlinigen Winkel definirt und die Einteilung des Kreises in vier gleiche Teile angenommen, so folgt der Satz, dass in einem Punkte einer geraden Linie sich nur eine Senkrechte in der Ebene errichten lässt, und an diesen Satz schließt sich der Satz, dass der Raum drei Dimensionen habe mit Hülfe des Satzes dass eine Gerade dann auf der Ebene senkrecht steht, wenn sie auf zweien Geraden in der Ebene senkrecht steht, folgerichtig an. Wie kann man einen solchen Satz als Axiom an die Spitze stellen? An die Spitze der Geometrie können, um in dieselbe einzuführen, nur Postulate gestellt werden. Man darf sich doch auch über den Wert einer solchen Definition wie die der geraden Linie ist, als einer solchen, deren jedes lineare Element das constante Krümmungsmaß Null hat, nicht täuschen. Offenbar setzt die Erklärung die gerade Linie schon voraus. Denn der Begriff des Krümmungsmaßes ist abgeleitet aus dem Begriffe des Kreises, und dieser kann ohne die gerade Linie, den Abstand zweier Punkte, nicht entstehen. Sollen die aufgestellten Axiome also nach der Bekanntschaft mit dem Raume und der Geometrie über das, was man anschauend erzeugt hat, orientiren, so haben sie ihren guten Sinn, sollen sie wirklich an die Spitze der Geometrie gestellt werden, so enthält diese Forderung einen versteckten Widersinn in sich. Anschauung kann nicht definirt, sondern nur construirt werden. An die Spitze der Geometrie können nur Postulate oder Constructionsbegriffe gestellt werden, abgesehen von den arithmetischen Axiomen, die deswegen der Geometrie vorausgehen müssen, weil die Geometrie angewandte Arithmetik ist.

Aus den angeführten Gesichtspunkten ergibt sich unser Urteil über die von Erdmann gezogenen philosophischen Consequenzen von selbst. Wir wollen hier nicht darüber rechten, dass Erdmann die Psychologie auf metaphysische Voraus-



setzungen gründet und die Frage nach dem Ursprung der Vorstellungen ihr zuweist, während sie nach unserer Ansicht ganz in die Erkenntnistheorie gehört, und der Psychologie nur die Erklärung der Entstehung der Vorstellungen in der Erfahrung zukommt, wir wollen auch die Ansicht Erdmanns, dass der Raum in psychologischer Hinsicht sowohl a priori als a posteriori sei, unerörtert lassen. — Uns scheint dieser Gegensatz der Psychologie fremd zu sein. — Auch die Behauptungen über den Nativismus Kants übergehen wir, wir verweisen nur auf Riehls Auseinandersetzung (Gesch. d. Krit. II, 2. § 3). Uns interessiren hier nur die erkenntnistheoretischen und logischen Consequenzen der mathematischen Theorie. Ist der Nachweis von der Möglichkeit einer Anschauung anderer Art als unser Raum als gescheitert anzusehen, so fällt auch jenes negative den Rationalismus widerlegende Resultat fort. Beweise gegen die Kantische Erkenntnistheorie und ihren Fundamentalsatz, dass der Raum die Form der Anschauung von Objecten außer mir, und als solche die notwendige Bedingung a priori einer möglichen Erfahrung sei, lassen sich aus der neuen Theorie nicht ableiten. Hiermit ergibt sich auch, dass der empirische Ursprung der Mathematik im erkenntnistheoretischen Sinn durch die neue Theorie nicht bewiesen werden kann. Auch die logischen Consequenzen der mathematischen Entwicklung erscheinen uns nichtig, wir glauben nicht, dass die Definition des Raumes geglückt sei, oder überhaupt glücken könne.

Eine Reihe von Bemerkungen über einzelne Punkte der Erdmannschen Abhandlung z. B. betreffend den Unendlichkeitsbegriff der Geometrie im Gegensatz zu dem Unendlichkeitszeichen der Analysis (p. 78 f.), oder betreffend die Veränderung der Begriffe und Beibehaltung der Namen in der mathematischen Entwicklung unterlassen wir hier besser, wir werden in einer Abhandlung über den Zahlbegriff und die Teile der Mathematik Gelegenheit haben, über einschlägige Fragen ausführlicher zu sprechen. Eine seltsame Verirrung in

der mathematischen Beweisführung selbst kritisiren wir in der im vorigen Bande der Zeitschrift gegebenen Anzeige von Riehls Analysis der Wirklichkeit.

Berlin. Carl Theodor Michaëlis.

Nachträge zur Lehre vom Stottern.

Die oben (S. 294) aufgeworfene Frage, ob es in der Chinesischen Sprache ein Wort für Stottern gebe, wird von unserm berühmten Sinologen Hrn. Prof. Schott, an den wir uns brieflich gewandt hatten, bejaht. Er schreibt uns:

»In der chinesischen Sprache gibt es allerdings Ausdrücke für Stottern oder Stammeln. Dahin gehören nach meiner Erfahrung die Wurzelwörter *nŏ* und *tă*, welche auch verdoppelt werden *nŏ-nŏ, tă-tă.* Das Schriftzeichen für das erstere Wort ist zusammengesetzt aus dem Zeichen für Mund (oder auch dem für Wort) und dem für Inneres, was darauf hinzudeuten scheint, dass der Stotterer die Wörter länger im Munde zu behalten genötigt ist.«

»Der Chinese nimmt sich mehr Zeit als unser Einer, wenn er laut liest, dass er aber auch langsamer sprechen sollte, ist mir an den wenigen Chinesen, mit denen ich bis jetzt zu tun gehabt, nicht aufgefallen. Was die verschiedenen Arten der Betonung betrifft, so spielen diese ihre vornehmste Rolle im Süden Chinas während nördlich von dem Riesenstrome Ta-Kiang weit mehr auf Zusammensetzung, d. h. dichtes Aneinandersprechen zweier Wurzelwörter ankommt, wodurch eine Menge Begriffe verdeutlicht und zum Teil erst gebildet wird. Da nun ein *n* oder *ng* als Schlusslaut des ersten Gliedes mit einem *n, ng, k, l, m, p, tsch* oder *ž* als Anfangslauten des zweiten sich begegnen kann, so mag dies bei Chinesen von minder behülflichem Organe leicht ein Stottern erzeugen.«

So Herr Prof. Schott. Br.



Anmerkung.

Ich sehe keinen Grund, warum in der chinesischen Sprache nicht gestottert werden sollte.

1) Da das Stottern eine Anomalie in der Sylben-Bildung ist, da es in der Schwierigkeit besteht, den Vocal an den Consonanten zu knüpfen: so kann es in der einfachsten Sylbe auftreten und es wird gar nicht vorzugsweise durch gehäufte Consonanten bewirkt.

2) Der Satz, dass Stotternde ohne Anstand singen können, hat kaum absolute Gültigkeit, obwohl beim Singen immer eine Erleichterung eintritt (Kussmaul S. 228). Die Melodie des Gesanges wirkt als Regulator, wobei gewiss der Rhythmus und das declamatorische Pathos mitwirkt. Also kann man kaum hoffen, dass die starke Modification des Tones der Wörter in den einsylbigen Sprachen die Ursache des Stotterns aufheben sollte. Der Unterschied zwischen Sprechen und Singen bleibt auch dort bestehen.

Das Vorhandensein eines Wortes für Stottern in der chinesischen Sprache beweist nun in der Tat, dass diese Krankheit dem Chinesen schon längst nicht unbekannt ist. Dass genau und streng zwischen Stammeln und Stottern unterschieden werde, lässt sich von keiner Sprache erwarten.

Steinthal.

Anzeige und Bitte.

Herr Daniel Sanders beabsichtigt sein Wörterbuch der deutschen Sprache durch ein »Ergänzungs-Wörterbuch der deutschen Sprache« zu vervollständigen, und richtet an alle dazu Befähigten die Bitte, ihn dabei möglichst zu unterstützen durch Mitteilung der in seinem Werke bemerkten Lücken, Unvollständigkeiten, Ungenauigkeiten, Mängel, Irrtümer oder Fehler, ferner passender Belegstellen, wie auch einzelner Aufsätze oder ganzer Schriften und Werke, deren Benutzung für das »Ergänzungs-Wörterbuch« wünschenswert erscheint.

Wir wünschen, dass Herrn Sanders Bitte reiche Erfüllung finde.

Die Redaction.



Die Grundbegriffe der Metaphysik und Ethik
im Lichte der neueren Psychologie.

Von Dr. Gustav Glogau,
Privatdocenten der Philosophie in Zürich.

(Zweiter Artikel).

Natur und Geist, Subject und Object.

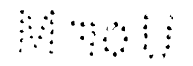
Die zu Ende des ersten Artikels versprochene Darlegung der historischen Entwicklung unseres Problems, welche den Nachweis zu liefern bestimmt war, dass meine Auffassung desselben sich als das Resultat der geschichtlichen Entwicklung ergibt, ist nach dem Urteil der Redaction für diese Zeitschrift zu ausführlich geraten und wird nun abschnittweise in der Zeitschrift für Philosophie von Fichte und Ulrici erscheinen. — Ich schreite daher sofort zur genaueren Feststellung des Verhältnisses von Subject und Object, welches für unsere weiteren metaphysischen Untersuchungen die Grundlage bildet (Zeitschr. für Völkerpsych. IX, S. 346 und S. 372).

§ 1. Die Indifferenz der Sinnlichkeit oder der bloßen Empfindungs-Erkenntnis.

1. Indem wir die landläufige Auffassungsweise über die Dinge umzubilden versuchen, sind wir gezwungen, in ihr unseren Ausgangspunkt zu nehmen. Nach der gemeinen Annahme aber gelten Erkennen, Fühlen und Wollen (oder Begehren) für die Grundformen, innerhalb welcher das Leben des Geistes abläuft. Sie sind nicht abgetrennt von einander

und gänzlich verschiedener Natur, sondern sie sind die Aeußerungen eines und desselben Bewusstseins, wie immer übrigens das Zustandekommen des Bewusstseins zu erklären sein möge. — Auch darin ist man noch einig, dass das Fühlen und Wollen in gewisser Weise von dem Erkennen bedingt sei, denn jeder, der will, muss »etwas« wollen, und die Gefühle sind die Folgen oder die begleitenden Umstände irgend welcher Vorgänge im Leibe oder in der Gedankenwelt. Auch leibliche Vorgänge aber, insofern sie percipirt werden, liefern ja wohl eine inhaltlich bestimmte (wenn auch sehr dunkle und elementare) Erkenntnis. So wollen denn auch wir (zunächst hypothetisch) das Erkennen als das Primäre setzen.

2. Alle Erkenntnis wächst in dem geordneten Ablauf des Lebens aus dem Empfindungsstoffe heran, dessen Erzeugung durch Vorgänge im Leibe oder in der den Leib berührenden Außenwelt bewirkt wird. — Nun möge das Bewusstsein des Säuglings noch so reich sein an solchem Stoffe, so ist doch aus jeder beliebigen Vermehrung desselben nicht ohne weiteres die Umbildung verständlich, welche er erfährt, wenn der Säugling zum Knaben und Manne heranreift. Die Sensationen, welche der Leib (und mittelbar die Außenwelt) hergeben, erklären nicht ohne weiteres schon das entwickelte Innere des Chinesen oder auch des heutigen Deutschen, obzwar dasselbe ohne Frage durch continuirliche Umbildung aus ihnen hervorgeht; sie erklären nicht die Tatsache, dass wir alle eine Außenwelt denken, die von uns abgetrennt und bestimmt unterschieden ist, die Tatsache des Objects. Die weitere Zutat also oder die Agentien, durch deren Einwirkung aus dem empfindenden Bewusstsein die Vorstellung und das Erkennen hervorgeht, werden wir erst noch aufsuchen müssen. Es bleibt vorerst wohl möglich, dass sie mit den Sensationen wesensgleich seien und in ähnlicher Weise wie diese mit und in ihnen als Formen des Bewusstseins entspringen. Nur ist zu zeigen, wie und wodurch sie ausgebildet werden, da sie in (der Außenwelt oder) dem Organismus des Leibes unmittelbar ihre Quelle nicht finden, was bei den Elementen der Empfindung scheinbar der Fall ist. —



3. Wir wollen nun die Empfindung zuerst betrachten. Sie ist der Grundstock des Seelenlebens und ihrer Natur nach subjectiv; d. h. sie kann nicht den Anspruch erheben, von dem Bewusstsein sich abtrennend als Object zu gelten oder auch nur als reale Eigenschaft eines Objectes. Sondern gänzlich innerhalb des Bodens des Bewusstseins verharrend, drückt sie einen Zustand desselben aus, von dem man freilich behauptet, dass er von außen hervorgerufen sei. Der Zucker, als selbständiges Object gedacht, ist nicht süß, denn er weiß ja gar nichts von seiner Süße; sondern er schmeckt süß. Aber ebensowenig ist er hart oder weiß, ebensowenig erkennt sich das Blatt als grün; wir, die Warnehmenden, sind es, die das Grüne und Süße, Harte und Weiße, kurz jedwede Empfindungs-Erkenntnis als Bestimmtheiten unseres Bewusstseins besitzen, und dann auf die Dinge als deren Quelle beziehen. Den Dingen aber als solchen kommt die Empfindung nicht zu, also sie »ist« nicht; ist nämlich sie nicht objectiv als Bestimmtheit des Dinges. Wohl aber ist sie subjectiv, d. h. als Art oder Form des (menschlichen) Bewusstseins. — Wenn nun dennoch das gemeine Bewusstsein die Empfindungen unmittelbar auf die Dinge als deren Eigenschaften herüberträgt, indem es das Blatt grün und den Zucker hart oder süß nennt, so liegt hier ein Fehler vor, in welchem bereits das ganze Problem von dem Verhältnisse des Subjectes und Objectes und dem Werte dieser beiden Kategorien unaufgelöst sich verbirgt. Das Subject oder die Seele, so meint man, sehe weder grün oder weiß aus, noch schmecke sie süß. Das müssten folglich Prädicate der äußeren Dinge sein. Wohl aber habe die Seele die Fähigkeit, jene realen Eigenschaften vorübergehend im Bilde aufzunehmen, d. i. zu empfinden. Welch ein Unterschied jedoch zwischen dem idealen *Vorstellungs-Bilde* und der realen *Wirklichkeit* sollte bestehen können, vergaß man zu fragen. Es bliebe auch nur der eine übrig, dass die Empfindung (oder die vorgestellte Wirklichkeit) vorübergeht, während unterdessen die Wirklichkeit selbst der Voraussetzung nach unverändert beharrt; eine qualitative Verschiedenheit aber zwischen jenen realen Eigen-

schaften und ihrem psychischen Abbilde lässt sich nicht angeben. Damit ist aber die »Fähigkeit« der Seele in der Tat abgerissen von den einzelnen Acten der Sinnlichkeit, in denen sie sich äußert, und diesen, welche in die Realität oder die Wirklichkeit versetzt werden, als toter Spiegel oder als eine zweite, wesenhaft verschiedene Substanz gegenübergestellt. Wir haben auf der einen Seite eine Allgemeinheit, welche wir als Seele bezeichnen (oder auch als die Welt der Begriffe), auf der andern die Einzelheit oder die realen Dinge. Beide sollten wie Allgemeines und Einzelnes in lebendiger Wechselbeziehung zu einander gehören und sind doch gänzlich von einander getrennt; die »Dinge« sind grün oder süß, nicht aber die Seele oder die Vorstellungen, welche als nichts gelten, denn als Reflexe der abgetrennt existirenden »Dinge«, die verschwinden, sobald die Einwirkung dieser aufhört.

4. Wir sehen also gleich an der Schwelle der Untersuchung, dass Inhalt und Wert der Kategorien Subject und Object durchaus nicht an sich selber schon klar sind. Daher wollen wir das Prädicat »subjectiv« wieder zurücknehmen, welches wir der Empfindung zu Anfang des letzten Absatzes (3) gegeben haben, und anerkennen, dass, so lange keine weiteren Bestimmungen hinzutreten, jene ersten Producte des Bewusstseins, von welchen wir sprechen, außerhalb dieser Disjunction liegen, wie auch außerhalb der Unterscheidung von Allgemeinem und Einzelnem. Diese Unterscheidung aber und jene Kategorien scheinen sich ungefähr einander zu decken. Denn das Einzelne und das Objective und andererseits das Allgemeine und das Subjective scheinen im Ganzen die je gleiche Weise des Existirens miteinander zu teilen, und es fragt sich nun, wie und wie weit diese Weisen von einander dennoch verschieden sind. — Für jetzt jedoch sehen wir uns über diesen Gegensatz hinaus auf einen indifferenten Boden gewiesen, aus welchem die Seiten desselben später hervorwachsen. Aber wir sehen schon hier, dass die »Dinge« jedenfalls nicht in der Weise »dinglich« und materiell zu fassen sind, wie das gemeine Bewusstsein sie vorstellt; sie könnten ja dann auch niemals mit Haut und Haaren in das

heterogene Erkennen hinüber wandern! Indessen bleibt die Auffassungsweise des gemeinen Bewusstseins als eine Tatsache der psychischen Entwicklungsgeschichte bestehen, deren Möglichkeit und Bedeutung von uns zu begreifen ist.

§ 2. Das Ding an sich und die Erscheinung.

5. Das möge für den Nachweis genügen, dass der Tatbestand der »Natur« von den elementaren psychischen Tatsachen abhängig ist. Ueber Subject und Object vermögen wir nur dann erst richtig zu urteilen, wenn wir den Bestand des entwickelten menschlichen Bewusstseins, von dessen Wurzeln beginnend, auf die Unterscheidung hin sorgfältig geprüft haben, welche mit jenen Kategorien gemeint ist. Es ist aber ein Ergebnis bereits der Untersuchung des ersten Artikels, dass die »Natur« zu dem Inhalte des Bewusstseins gehöre und aus diesem nicht herausfallen könne, wenn wir nämlich unter Natur vorerst die bestimmten einzelnen Gestalten des sinnlichen Daseins verstehen, und nicht die zeugende Urkraft (oder wenn man den Pluralis vorzieht: die zeugenden Kräfte), die, direct unfassbar, weil an sich selber der Warnehmung entzogen, als der schöpferische Grund aller Gestalten und alles Daseins vorausgesetzt wird. Wir haben uns zunächst an die natura naturata zu halten, und zu sehen, wie weit wir von hier aus in das Wesen der natura naturans eindringen können. Diese aber geht auf in Formen der Warnehmung und des Erkennens, d. i. in Formen des (menschlichen) Bewusstseins.

6. Wenn wir daher die Welt oder das Object an sich, das wir aus noch zu erörternden Gründen voraussetzen, niemals direct und außerhalb unseres Bewusstseins, sondern immer nur indirect erfassen können, nämlich als das, was wir selber sind (was wir erkennen und fühlen und wollen), als was es in unserem Sein sich Form und Gestalt giebt; und wenn zweitens der Mikrokosmos unseres Bewusstseins nach allen Richtungen hin einer ununterbrochenen Entwickelung unterliegt, bald in glücklicher Harmonie mit sich selber,

bald so, dass die eine Richtung die andere hemmt und aufhebt: so werden wir (noch abgesehen von der Art und Beschaffenheit der Ursachen, welche im Einzelnen jene Entwickelung bewirken mögen) dazu getrieben, die Differenz allgemein zu bezeichnen, welche zwischen jenem vorausgesetzten Objecte an sich, dem wir innerhalb menschlicher Formen fortwährend näher kommen, und andererseits unserem augenblicklichen Erkennen und Wollen besteht. Wir nennen jenes Object das Absolute oder das Ding an sich, alles einzelne Sein aber von welchem wir wissen das Endliche oder die Erscheinung des Absoluten. — »Erscheinung« also ist nicht ein Darreichen einer fertigen unveränderlichen Sache auf der einen, und ein passives handfestes Hinnehmen auf der andern Seite; sondern Erscheinung ist ein actives psychisches Bilden, das ebensowohl die Außenwelt umfasst, wie die Innenwelt des Geistes. Und umgekehrt ist das Absolute nicht abgetrennt vom Endlichen und außerhalb desselben, sondern ganz in ihm; nur dass die Fülle seines Wesens in einem auch noch so vollkommenen einzelnen Sinn nicht aufgeht, sondern als verhaltene Schöpferkraft zu immer neuen und höheren Gestaltungen drängt. Mit diesen vorläufigen Bestimmungen müssen wir uns für den Anfang begnügen.

7. Die Erscheinung, sagten wir, sei ein psychisches Geschehen. Damit wollten wir auf das Wachsen und Werden der (Kindes-) Seele hinweisen, in welchem Stoff und Form der neuen Gebilde gleichzeitig mit einander und aus einander entstehen und sich wandeln, und nicht außer einander zu denken sind, wie bei der abstract-mathematischen Betrachtungsweise der Physik mehr oder weniger geschieht. Die Isolirung der Formen des Wirkens von einem als beharrend angenommenen Stoffe ist ein unentbehrliches Hilfsmittel der reflectirenden Wissenschaft; von solchen Hilfsconstructionen müssen wir uns aber frei machen, sobald wir das Sein der Sache erfassen wollen. Wir können keine Berechtigung nachweisen, in das Bewusstsein einen harten Seins-Stoff hineinzuverlegen; sondern sein Sein geht gänzlich auf in lebendiger, intensiver Betätigung. Dieses psychische Geschehen nun um-

fasst die Außenwelt wie die Innenwelt. Natürlich; denn alle Warnehmungsacte sind psychisch, und in ihnen besteht ja die sogenannte Außenwelt.

8. Wir erklären unser geistiges Leben aber deswegen nicht für eine auf sich selber ruhende Sache, die aus sich selber begriffen werden kann, sondern für eine Erscheinung des Objects an sich oder des Absoluten, weil die psychischen Acte eine Notwendigkeit zeigen, welche sich aus eben diesen Acten, wie gründlich und allseitig wir sie studiren mögen (und d. i. aus dem Subjecte, wie es in der Regel aufgefasst wird), unmittelbar nicht ableiten lässt. Wäre das geistige Leben nach Stoff und Form ein willkürliches Spiel mit gewissen, von Anbeginn in uns schlummernden Eigenschaften und Kräften, so hätten wir keine Veranlassung über diesen Urgrund des Ich hinauszugehen und wir könnten folglich die Transcendenz in jedweder Form ausschließen. Nun aber ist das durchaus nicht der Fall; sondern wir gehen mit einer noch ungeborenen Schöpferkraft schwanger, die sich in wesentlichen Beziehungen nicht spontan und nach Willkür, sondern einer fremden Notwendigkeit folgend entfaltet, deren Form und Gestalt zwar im Allgemeinen aus den Schöpfungen hervorleuchtet, welche ihrem Schoße bisher schon entsprangen, aber in diese nicht aufgeht. — Indessen: mögen die Schöpfungen des Bewusstseins immerhin auch einer fremden Einwirkung folgen, so ist doch der Stoff, aus welchem ein Abbild gemacht wird, auf die größere oder geringere Vollkommenheit der Darstellung des Urbildes ebenfalls von einem entscheidenden Einflusse. So kann die Welt der Erscheinung überhaupt nur diejenige Genauigkeit zeigen, welche der Stoff, aus dem sie gemacht ist, nämlich die ursprünglichen Gebilde des Bewusstseins zulassen; den geringsten Grad von Genauigkeit aber treffen wir notwendig da, wo die Formung soeben erst beginnt. Da tragen alle Gebilde so zu sagen nur erst die nackte Stofflichkeit an sich. Solange wir also bei der bloßen Empfindungserkenntnis verharren, gibt es ein Weltbild oder ein Außen noch gar nicht, keinen Gegensatz von Seele und Materie. Die Sinnlichkeit, können wir sagen, sei ganz nur

Seele; aber auch ebenso gut, sie sei ganz nur Materie. Wem dies ganz klar ist, der wird die Abstraction zu würdigen vermögen, in welcher der naturwissenschaftliche Begriff der Materie besteht. —

9. Ungeschiedene Einheit ist das Wesen eines durchaus nur erst in sinnlicher Erregung bestehenden Daseins. Dennoch werden die meisten Menschen dahin neigen, diese indifferente Stufe schon als etwas psychisches zu bezeichnen, da sie auf ihrer Entwicklungsstufe die sinnliche Empfindung nicht anders fassen können. Von solchem Standpunkte müsste man dann behaupten, die Natur oder die Materialität sei eine Geburt (nicht des Absoluten, sondern) des Geistes oder der Subjectivität und nach dem ganzen Gehalte abhängig von derselben. Unrichtig und schief bleibt aber eine solche Bezeichnung stets. Die unterste Stufe des Lebens ist weder Natur in der eben festgestellten strengen Bedeutung des Wortes; denn sie zeigt das Anschauungsbild des Weltganzen und seiner verwickelten Bewegungen nicht, das wir so nennen. Noch auch ist sie Geist; denn es gibt hier weder Begriffe und eine Wertschätzung der »Dinge« noch ein Wollen und Streben nach bewussten Zwecken. Man denke an die untersten Tierwesen.

10. Im Laufe seiner Entwicklung bereichert sich nun das Bewusstsein und tritt in Kreise auseinander, welche einander mannichfach entgegengesetzt sind und in mannichfacher Weise sich schneiden. Als der alles umfassende Gegensatz bildet sich der Kreis des Ich-Lebens und der eigenen Interessen gegenüber demjenigen des Nicht-Ich oder der fremden Dinge hervor. Wie aber die Eigenschaften der Dinge (die Qualitäten der Materie) Bestimmungen der Sinnlichkeit sind, so ist auch alles Streben und Bewegen der Dinge in ähnlicher Weise aus einem (subjectiven) Erleben in der Warnehmung auf ein (objectives) Dasein herübergetragen, wie die Psychologie des Näheren nachweist.*) Also die Eigenart der Dinge und ihr Fühlen und Streben ist unser Fühlen und unser Streben. Oder was wären sie

*) Vergl. z. B. mein Buch: Steinthals psychologische Formeln S. 132.

sonst etwa?! Niemand wird glauben, dass »Dinge« mit Haut und Haaren in den Geist hereintretend in Anschauungen sich zu verwandeln vermöchten. Und auch in diesem Falle wären sie ja unsre Anschauungsgebilde und unsre Gedanken, also nicht ohne weiteres objectiv.

§ 3. Der Ursprung des Subjects und Objects und ihre gegenseitigen Beziehungen zu einander.

11. Woher rührt nun die strenge Verschiedenheit gegen einander, welche die beiden von uns unterschiedenen Bewusstseins-Kreise trotz ihrer gemeinsamen Wurzel zeigen? Daher, dass die sogenannten objectiven Gebilde, wie gesagt, nicht in freier Willkür, durch bewussten willkürlichen Entschluss aus einem Stoffe, den wir fertig hervorzögen, von uns erschaffen und nach Belieben wieder zurückgenommen werden, wie dies mit allen subjectiven Gebilden scheinbar der Fall ist, sondern dass sie ohne und wider unseren Willen entstehen und vergehen und sich wandeln. Notwendigkeit und Freiheit ist ein dritter Gegensatz, der jene Kreise charakterisirt (4), und zwar mit Bezug auf das Entstehen so wie auf das Beharren der beiden Welten, mögen sie sonst auch nahe verwant sein.

12. Die äußere Welt wird gar nicht so sehr durch Bewegung, Raum und Zeit charakterisirt, welche nach der gemeinen Ansicht die Grundformen des äußeren Daseins sind, als durch die eigene Notwendigkeit, mit der sie allem Subjectiven gegenüber auftritt und deren unbedingt fesselnde Gewalt nur in der (geistigen) Krankheit durchbrochen wird. Bewegung, Raum und Zeit finden in dem geistigen Geschehen weit gehende Analogien, während die Freiheit als das pure Widerspiel der Notwendigkeit erscheint. — Wenn wir nun die Entwicklung des Individuums beachten, so dürften wir geneigt sein, die ersten festeren complexen Gebilde des Bewusstseins, die aus den zahllosen Sensationen hervorgehen, für objective Vorstellungen zu erklären. Wie reich und teilweise sogar genau sind die Anschauungen eines noch sprachlosen Kindes! Sind das nun Dinge oder sind das Ge-

danken? Wir könnten die kindlichen Anschauungen wohl (angeschaute) Dinge nennen, da sie einmal ausschließlich die Einzelheit ausdrücken wollen und zweitens bei der Bildung derselben von einer subjectiven Willkür gar nicht die Rede zu sein scheint. Denn wie in den vereinzelt percipirten Empfindungen, so macht sich auch in der Verbindung, durch welche mehrere zu einem festen Complexe zusammentreten, und in der Aufeinanderfolge solcher Complexe im lebendigen Vorstellungsverlauf ein unentrinnbarer Zwang geltend, und in solcher Aufeinanderfolge und solcher Verbindung besteht ja das niedere Warnehmungsleben. — Indessen haben wir andrerseits wohl zu beachten, dass anfänglich das ganze Sein des Individuums in diesen concreten Warnehmungen aufgeht. Wo aber der Gegensatz von Freiheit und Willkür, Object und Subject noch fehlt, da kann auch von »Dingen« noch gar nicht die Rede sein.

13. Nun bleiben aber die Empfindungen, einmal erzeugt, nicht constant präsent. Neue Empfindungen, in neuen Formen des Nach- und Neben-Einander verbunden, verdrängen die alten, welche erlöschen. Die verlöschenden aber gehen nicht gänzlich verloren, sondern, obwohl sie für den Augenblick nicht sind, so sind sie dennoch, denn sie kehren unter Umständen wieder, ohne dass die veranlassende Ursache (vollständig) wiederkehrt. Ja, einige Complexe, welche die Aufnahme der Nahrung und überhaupt die notwendigen leiblichen Functionen betreffen, halten in regelmäßiger Wiederkehr eine fast unveränderte Abfolge des Sein und Nicht-Sein ein. So bilden sie einen Kreislauf, der einen festen Punkt und einen Maßstab für den Wechsel der anderen darbietet, die bald an dieser bald an jener Stelle der regelmäßig ablaufenden Vorstellungsketten, bald in größerer bald in geringerer Intensität sich einfinden, bald als mehr bald als weniger vertraut gefühlt werden.

14. Damit ist aber bereits ein mannichfaltiger Gegensatz in das Vorstellungsleben gekommen. Das Sein und Nicht-Sein der Vorstellungen, ihr Auftreten und ihr Verschwinden löst sich nämlich nicht in schroffem Uebergange einander

ab, sondern es gibt Grade der Helligkeit und des Dunkels der auftretenden und der schwindenden Vorstellungen, eine leise und eine lebendige Erinnerung an bereits geschwundene. Diese mannichfaltigen Modificationen liegen, als zwischen ihren äußersten Grenzen, zwischen demjenigen, was man die Wirklichkeit nennt, der intensivsten Tätigkeit des Bewusstseins oder der Warnehmung, und dem absoluten Dunkel des Seelenspeichers, in welchen die nicht mehr seienden Vorstellungen zurücksinken, der nackten Fähigkeit der untätigen Seele. — Es gelangen aber ferner die gewohnten Anschauungen und deren Abfolge, das gewohnte Fühlen und Streben und die geübten Bewegungen des Leibes, durch welche dasselbe verwirklicht wird, einmal zu einer viel reicheren und schärferen Ausbildung als alle seltneren Anschauungen und Tätigkeiten, und sie haben zweitens auch dadurch, dass sie in die Bedürfnisse des Leibes verstrickt sind, denen sie die Befriedigung verschaffen, eine größere Stärke und einen ganz eigenen Gefühlston vor allen andern voraus. Zu solchen gewohnten Anschauungen aber gehört nicht etwa bloß die Flasche des Säuglings oder die Mutterbrust, nicht bloß sein Bettchen und das glimmende Nachtlicht, sondern die ganze Gestalt und die Stimme der Mutter und der Eindruck, den das Halbdunkel des Zimmers gewährt, vielleicht auch der Vater und die Geschwister. Dieses Alles ist mehr oder weniger enge mit dem Bedürfnis des Säuglings verflochten und macht sein Ich aus. — So bildet sich einerseits der Gegensatz der seelischen Fähigkeit und der einzelnen Warnehmung oder der Wirklichkeit heraus und zweitens der Gegensatz des Ich und des Nicht-Ich oder der (äußeren) Dinge. Die letzteren treten bei größerer Uebung der Sinnesorgane dem Ich als das Andere immer deutlicher gegenüber.

15. Indessen wiederholen sich die gleichen Anschauungen und Tätigkeiten doch nicht immer ganz in ein und derselben Weise. Der eintönige Ablauf des täglichen Lebens lässt immerhin jedem Gliede der Kette einen gewissen Spielraum und eine Variabilität übrig, so dass innerhalb fester Grenzen

der Vorgang sich so oder anders gestaltet. Nicht immer erwacht der Säugling zur selben Stunde der Nacht und findet die Flasche oder die säugende Mutter gleich schnell bereit; nicht immer wird er von derselben Person und in derselben Weise gebettet, sondern heute von der Mutter, morgen von der Wärterin oder der erwachsenen Schwester u. s. w. Ebenso aber wird später der Haushund in von einander ganz abweichenden Situationen gesehen, ein Tisch wird verschoben u. s. w. Obwohl nun jene Vorgänge und diese Gegenstände solche Differenzen in großer Mannichfaltigkeit zeigen, so sind sie der Form nach wesentlich dennoch durchaus dieselben. — Da nun nichts, was im Bewusstsein einmal entstanden ist, wirklich vergeht (13. 14), erhalten sich zwar im unbewussten Seelengrunde alle jene Modificationen, jedoch um ihrer einheitlichen Form willen in der Weise, dass die einander sehr ähnlichen, welche wir als die wechselnden Modificationen einer und derselben Sache oder eines und desselben Vorganges ansehen, zu größeren Bündeln mit einander verschmelzen, welche trotz der Mannichfaltigkeit des Stoffes, den sie umschließen, dennoch nach der Form der Verbindung eine Einheit bedeuten. Und solche Verbindungen werden fortwährend erweitert und neu geknüpft. Als Ganze können sie niemals in der Wirklichkeit vorkommen, sondern sie werden gedacht. Die (unbewusste) Vorstellung erhält daher im Vergleich zur Warnehmung den Wert des Allgemeinen gegenüber der (concreten) Einzelheit.

16. Ist nun das Bewusstsein bereits zur Ausbildung eines größeren Kreises allgemeiner Begriffe und allgemeiner Tätigkeiten gelangt, so ist damit einmal das Einzelne oder die Wirklichkeit von dem Allgemeinen oder der Vorstellung getrennt, und zweitens ist auch die Freiheit des Subjects im Gegensatze zur Notwendigkeit des Objects im Keime angelegt. Das Subject und seine Formen ist durchaus nicht von Anbeginn fertig und schaltet frei mit einem von außen empfangenen Stoffe; sondern wie vorher (9) das Object aus dem Subject hervorzugehen schien, so könnten wir jetzt mit demselben Rechte das Subject aus dem Object entspringen

lassen. Denn aus einzelnen Warnehmungs- und Tätigkeits-Acten geht allerdings erst das Allgemeine hervor. Damit aber ist nun der Erinnerung (dem subjectiven Geistesleben) fortan die Freiheit gelassen, diese oder jene Modification der Sache aus dem Allgemeinen hervortauchen zu lassen und vorzustellen, die Tätigkeit in dieser oder jener ihrer möglichen Formen zu vollziehen. Welche der möglichen Formen jedesmal gewählt wird, das hängt freilich von Gründen ab; jedoch nicht von solchen, die in den einzelnen Sinnesreizen einer einzelnen Warnehmung (der Wirklichkeit) vollzählig gegeben sind, sondern wesentlich von der Art und Natur der allgemeinen Complexe, welche über die »Wirklichkeit« nun eben hinausliegen. Die Freiheit ist keineswegs grundlos, weder in Bezug auf die Form der Tätigkeit, welche gewählt wird, noch in Bezug auf den Stoff derselben, noch endlich in Rücksicht der Causalität. Nur solches kann das Subject aus sich erzeugen, was das Bewusstsein in der Warnehmung an Formen und Stoffen als Keim ursprünglich empfangen hat. Dieser Keim ist freilich einer endlosen Entwickelung fähig, welche über die engen Formen der Warnehmung hinausgeht; niemals jedoch kann das Subject in willkürlichen Sprüngen jenen Boden gänzlich verlassen, sondern seine Freiheit ist dann die höchste, wenn es den unfreien Urgrund seines Seins am sorgfältigsten und zartesten entwickelt hat. Der Mensch ist eine Geburt, ein Modus des Absoluten, nicht sui juris, sondern nach allen Richtungen hin bedingt. Hier liegt der Quell der Religion und jeder höheren Sittlichkeit. —

17. Nachdem nun das Ich oder das subjective Leben des Geistes sich aus dem ursprünglichen indifferenten Zustande einmal emporgearbeitet hat, vertieft sich der früher schon empfundene Unterschied eines gewohnten (und für die Erhaltung des Daseins unentbehrlichen) Vorstellungsablaufs und eines mehr oder weniger ungewohnten, entbehrlichen und fremden, zu dem Gegensatz eines inneren subjectiven Daseins und der Warnehmung äußerer Dinge. Jenes erscheint wesentlich als freie Tätigkeit; an dem Nicht-Ich oder der Außenwelt aber findet es seine Schranke. An den Gebilden der

Warnehmung haftet das Gefühl eines fremden unverrückbaren Daseins, und dieses Gefühl eines selbständigen Sichabschließens und auf sich Ruhens der Warnehmungsgebilde unterscheidet sie nicht bloß von den dunkeln Regungen des Innern und den unprojicirbaren Allgemeinbegriffen, sondern auch von den luftigen Gebilden der Phantasie und allen Taten der Willkür. Es ist das eigentlich Charakteristische des Objects und wir werden es bald noch näher zu begreifen und zu bestimmen haben.

18. Ich und Nicht-Ich also bilden zusammen den Inhalt des Bewusstseins, sind beide Formen und Tätigkeiten desselben. Das entwickelte Leben (des Bewusstseins) ist durchaus an diesen Gegensatz gebunden, die Schranke der Freiheit, welche das Nicht-Ich darstellt, ist ihm immanent. Diese Schranke weist aber, wie wir (8) gezeigt haben, über den unmittelbaren Bestand des Bewusstseins hinaus, und zwar sowohl in Bezug auf seinen Inhalt wie auf die Gesetzlichkeit, welche diesen Inhalt beherrscht. Sie ist ferner nicht fest und unverrückbar, denn der Gehalt des Objects wird mehr und mehr in denjenigen des Subjects hineingezogen, welches aus jenem Nahrung und Wachstum empfängt. Dieser Gegensatz also und seine fortwährende Bannung bildet den Nerv der (menschlichen) Entwickelung. Der so zu sagen regungs- und seelenlose Stoff im Bewusstsein oder das Nicht-Ich wird von den lebendigen Trieben des Ich-Lebens assimilirt. So wird er aus einem parasitischen Auswuchs des Ich-Lebens das Material für den Aufbau des (Mikro)-Kosmos. Das Ich dagegen, solange es in seiner Isolirung verharrt, ist die noch ungeborene Seele desselben. Die Entwickelung und lebendige Durchdringung beider aber ergibt die Erkenntnis, ein Abbild des Kosmos, den Mikrokosmos. — Da nun diese Entwickelung auf beiden Seiten nicht spontan aus sich selber erfolgt, sondern die Triebe dazu dem transcendenten Object an sich entstammen (8); und da ferner beide Seiten des Gegensatzes jede die andere fordert und sie wechselseitig aus einander hervorgehen: so ist Geist oder Erkenntnis niemals etwas dem Leben entfremdetes, außerhalb desselben

für sich bestehendes, fertiges, sondern nach Ursprung, Inhalt und Form am letzten Ende ein Ergebnis des Weltprocesses.

19. Es fällt nun, je nach der Entwickelungsstufe, welche der Einzelne erreicht hat, nach dem Gesagten die Verteilung des Inhaltes des Bewusstseins auf Ich und Nicht-Ich sehr verschieden aus, und ebenso, wie scharf oder stumpf diese Teilung gemacht wird. Die Blüte des Knabenalters empfindet und besitzt im Genusse des Anschauungslebens wesentlich nur erst sich selbst; der Knabe weiß wenig von einem abgeschiedenen Für-sich-sein oder der Feindschaft der Dinge. Jeder Gegensatz entwickelt sich eben allmählich und gewinnt nach und nach und oft erst sehr spät seine volle Schärfe. Nur die erdrückende Wirklichkeit der schwülen Straßen der Stadt oder des strafenden Lehrers starrt den Knaben als das Nicht-Ich an oder das ihm Andere. So unentwickelt aber wie seine objectiven Vorstellungen ist nun freilich auch die Form seines Ich-Lebens. Sie ist selber noch stofflich und scheidet sich deswegen eben vom Stoffe der Natur nur flüchtig ab. Anders der Mann, welcher nach Grundsätzen handelt; noch anders der Denker, und die einzelnen Denker wieder in einer je eigentümlichen Weise.

§ 4. Genauere Bestimmung des Gegensatzes von Ich und Nicht-Ich.

20. Wo kein deutliches Ich ist, da gibt's auch kein deutliches Nicht-Ich. Die unterste indifferente Entwickelungsstufe des Bewusstseins, welche unsere Analyse erreichen kann, ist also sicherlich dadurch charakterisirt, dass selbst die Verschiedenheiten der Qualität der einzelnen Empfindungen, auch da, wo sie nach der Bauart der Sinnesorgane recht wohl vorhanden sein könnten, z. B. beim menschlichen Säugling, sich gar nicht oder mit einer nur sehr geringen Schärfe gegen einander abheben. Die Bestimmtheit einer einzelnen Farbe kann nur in der Vergleichung mit allen anderen Farben und im Gegensatze zu ihnen als diese und keine andere erfasst werden, und überhaupt das Besondere nur innerhalb seiner Allgemeinheit. Die Allgemeinheit aber, sahen wir, fehlt

anfangs gänzlich; sie liegt auf der Seite des Subjectiven oder der Ichheit, das Besondere auf der Seite des Objectiven (3. 15). So werden die Sinnesorgane dem Säugling in dem ersten Zeitraume nach der Geburt nichts nützen, sondern seine Empfindungen müssen in der Leere des Bewusstseins zu dem Werte eines dumpfen Gefühles herabsinken. Dieses mag intensiver sein als das Lebensgefühl der niedersten Tiere; der bestimmt erfassbaren Qualität nach aber ist es gewiss nur wenig von demselben verschieden. Denn da ein Allgemeines, das nur als das Resultat vieler einzelnen Empfindungsacte entstehen kann, noch nicht vorhanden ist, so müssen die ersten Empfindungen des Säuglings unbegrenzt verschwimmen, ein zukunftsschwangerer Keim, dessen mikroskopische Unterschiede von anderen, geringeren, noch nicht hervortreten.

21. Der Mensch also, können wir sagen, empfinde nicht von Körper — denn dieser ist von Anfang an ausgebildet vorhanden — sondern von Geist; er wachse in seinen Leib erst hinein, dessen Organe ihm anfänglich unbrauchbar sind.— Die Kraft jedoch, welche wir Bewusstsein nennen, war schon und wirkte, ehe es selbst zu jenem stumpfen und dumpfen Gefühle noch kam, das unserer Analyse als die unterste Entwickelungsstufe und gewissermaßen als die Substanz des Bewusstseins sich darbietet. Auf die unter-tierische vegetative Wirksamkeit, welche an der Bildung des Leibes gewiss einen größeren oder geringeren Anteil nahm, wie wir aus der Macht schließen dürfen, welche das Bewusstsein für immer über den Leib behält, wollen wir jedoch nicht eingehen, sondern jetzt die Hervorbildung des Subjects und Objects ein wenig genauer betrachten. —

22. Wenn in den ersten Monaten des Lebens die zahllosen äußeren Empfindungsreize durch die Reactionen, die sie veranlassen, nicht bloß die Organe des Leibes gekräftigt haben, sondern das Bewusstsein auch zu vereinzelten rudimentären Gebilden (allgemeinen Empfindungen) durch die häufige Wiederkehr wesentlich gleicher Reize gelangt ist (15), so tritt doch der einzelne Empfindungsact nur dann ein, wenn ihn

die auf Erhaltung und Ernährung abzielenden Körperprocesse veranlassen, und er nimmt die Kraft des noch ganz in den Leib versenkten Bewusstseins so sehr in Anspruch, dass ihm gegenüber jener schwache Keim der Subjectivität zum Nicht-Sein verdunkelt wird und daher zu einer selbständigen, bewussten Reaction noch gar nicht gelangen kann. Von einer Reflection über den Eindruck ist also nicht die Rede; dennoch aber werden jene Allgemeinheiten leise erregt und sind im Warnehmungsacte wirksam. Durch sie nämlich werden die gleichzeitigen Empfindungen zu einem größeren Warnehmungscomplexe verkittet, der das lose Neben-einander derselben aufhebt. Denn indem sich jene Allgemeinheiten, die zu den einzelnen Sensationen gehören, außerhalb der hell beleuchteten Stelle des Bewusstseins in einander verflechten, bleibt nun der Complex im Innern fortan verbunden bestehen. So zeigen sich die rudimentären Ansätze des Ich jetzt nur erst als blind waltender Trieb, durch welchen die Empfindungs-Erkenntnis gestaltet wird. Freilich ist auch diese Gestaltung vorerst nichts als eine rohe Addition der durch innere und äußere Reize gleichzeitig erregten Empfindungsmomente zu einer stumpfen Summe. Bald aber gelangt ein bevorzugter Kreis zu schärferer und complicirterer Formung.

23. Die Anschauung nämlich der nächsten Umgebung des Säuglings und weit mehr das Gemeingefühl, welches der Leib ununterbrochen erregt, bilden einen Kreislauf, wie wir schon zeigten (13), der im Ganzen von großer Regelmäßigkeit ist. In die Wiege gelegt und eingesungen, gebadet und angekleidet werden, Hungergefühle und Stillung des Hungers, ganz besonders auch die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse cet., das sind die Momente, die in ewiger Gleichmäßigkeit wiederkehrend, dadurch einmal jedes für sich zu bedeutender Ausbildung kommen und zweitens in feste Association zu einander geraten. Bei ihnen allen überwiegt zuerst das (subjective) Gefühlsmoment (20); indessen wird dies Gefühl nicht bloß von inneren Reizen erregt, d. h. von solchen, die in und mit dem Leibe gegeben sind, sondern gleichzeitig auch von äußeren Reizen. Die elementare An-

schauung schlingt diese beiden unterschiedslos in einander. Die Wiege und das dämmernde Hinsinken des Bewusstseins; das Wohlgefühl des gestillten Hungers und die Lage an der warmen Mutterbrust; das Badewasser, die Wanne, die badende Mutter und die Erfrischung des Leibes; das Wohlgefühl einer tänzelnden Schwingung und der Anblick des Vaters cet., das bildet je einen einzigen Empfindungscomplex, der sich stets fester und deutlicher ausprägt. So besteht das sinnliche Ich des Säuglings in einer regelmäßig ablaufenden Vorstellungskette, für deren Glieder (wie wir sagen würden, wovon aber natürlich der Säugling nichts weiß) das In-einander von Gefühl und Anschauung, Innerem und Aeußerem charakteristisch ist. Hier ist noch keinerlei Widerspruch und Gegensatz vorhanden, sondern die (objectiven) Elemente der Empfindungen der höheren Sinne und die (subjectiven) formlosen Reize, welche der vegetative Lebensprocess und die willkürlichen Bewegungen des Leibes auf das Centralorgan ausüben, sind unlöslich verschmolzen. Die letzteren bilden für immer den Grundstock des Ich, treten aber mit dem Fortschritte der Entwicklung aus ihrer anfangs fast allein herschenden Stellung immer mehr zurück, da die objective (anschauliche) Seite des Vorganges stets schärfer hervortritt und größeren Raum in der Seele beansprucht. Trotzdem beherscht oder leitet das unmittelbare Lebensgefühl für sehr lange Zeit den Process der Entwicklung. Nur was durch das Gefühls-Ich wichtig geworden ist, sich in engem Zusammenhange mit ihm befindet und durch dasselbe gestützt wird, erlangt den Vorzug einer genaueren Prägung.

24. Je genauer nun später die in das Ich-Leben von Anfang an verflochtenen Elemente der Anschauung geprägt werden, desto mächtiger und selbständiger sind sie dem unbestimmten Lebensgefühl gegenüber, desto eher ist es denkbar, dass sie, aus dem Kreislaufe des Ich-Lebens für Augenblicke heraustretend, über die Grenzen des bloßen Gefühles hinauswachsen. Auch bedarf der stärkere Leib nicht mehr der ganzen Tätigkeit des reicher gewordenen Bewusstseins zu seiner Erhaltung und Pflege (22) und so bietet sich auch von dieser Seite her der Raum zur weiteren Entfaltung des War-

nehmungslebens. Indessen anfangs entwickeln sich die Elemente der Warnehmung durchaus nur in unteilbarer Verschlingung mit dem Ablauf des Lebensgefühls; das Ich und Nicht-Ich sind gar nicht geschieden, also das Ich selber ist durchaus stofflich (14. 16 Anf. 23). Nun treten aber auch unabhängig von dem Bestande und den regelmäßigen Veränderungen des Ich, ja im Widerspruche zu diesem, mannichfache Reize der Sinnlichkeit auf. Blieben diese anfangs zur Seite liegen, so dass sie höchstens nur als ein unbestimmtes Colorit des Ich-lebens in die Erscheinung traten, so wird dies allmählich anders. Die Erscheinungen der Außenwelt, soweit sie aus einem Stoffe bestehen, der innerhalb des Ich-Lebens bereits zu breiten Bündeln einzeln entfaltet ist, berühren nun das Ich, obzwar zusammenhangslos und ohne Regel, auch dann, wenn sie im Widerspruche zu dem Ablauf des Ich-Lebens stehen, indem sie die ihnen entsprechenden Allgemeinheiten mehr oder weniger kraftvoll erregen. Die eigentümliche Auseinanderzerrung und Spannung des Ich, welche die notwendige Folge davon ist, bildet die beginnende Differenzirung des Bewusstseins in zwei entgegengesetzte Seiten, ein Ich und ein ihm Anderes oder ein Nicht-Ich.

25. Die regelmäßigen Veränderungen des Gefühls-Ich sind einmal von den vegetativen Processen des Leibes abhängig, die über das Bewusstsein hinausliegen (21), zweitens aber an bestimmte willkürliche Bewegungen des Leibes geknüpft, die sowohl gefühlt werden wie auch in die Anschauung fallen können. Das Ich-Leben bildet sonach ein Associations-Netz, das aus dem Urgrunde des Seins, nämlich den dunkeln Regungen des vegetativen Lebens; aus willkürlichen Bewegungen und aus Empfindungen kunstvoll und regelmäßig geschlungen ist. Wo dieses Netz auch berührt wird, da pflanzt es den Stoß an festen Fäden regelmäßig fort und eine Masche nach der anderen tritt ohne Hemmung in Energie. Zu diesen festen Formen tritt jetzt die Warnehmung des Aeußeren in einen beklemmenden Gegensatz. Einmal nämlich ist der Stoff des Aeußeren (obzwar er, damit der Reiz überhaupt eine tiefere Wirksamkeit üben konnte,

stückweise innerhalb des Ich bereits vorher erzeugt sein musste (24)) in ganz anderer Weise als dort combinirt: das Aeußere hat eigne Gestalten und Formen; und zweitens sind die Bewegungen und der Wechsel des Aeußern gänzlich von denjenigen des Ich-Lebens verschieden und anscheinend regellos. Die Warnehmung des Aeußeren hemmt also den Ablauf des Ich, es zur Untätigkeit herabdrückend. Das Aeußere behauptet sich also im Gegensatze zum Ich, welches ununterbrochen zur Bewusstheit empordrängt. Dieses Streben des gehemmten Ich wirft über die gesammte Warnehmungswelt einen eigentümlich fremdartigen Schleier. Hierin aber liegt der Charakter des Objectiven, welches von dem Ich sich abscheidet, obwohl es aus denselben Wurzeln gewachsen und aus demselben Stoffe gebildet ist. In den Qualitäten der höheren Sinne (besonders des Tastsinnes) findet dieser fremdartige Charakter den ihm entsprechenden Boden.

26. Es ist nun klar, dass die Warnehmung des Aeußeren anfangs (und streng genommen sogar stets und immer) nur dann gelingt, wann das Ich-Leben herabgestimmt ist, die Kräfte aber noch frisch sind. Dann wird der Widerstand, welchen das Ich leistet, nur gering, für die neuen Verbindungen aber Raum und Kräfte noch frei sein. Wer sich satt gegessen und sein leibliches Bedürfnis befriedigt hat, ohne dass er sich die Nahrung durch erschöpfende Anstrengung verschaffen musste, der kann wohl dem müßigen Spiel einer zwecklosen Warnehmung Raum geben. Er wird weder von einem bellenden Magen gestört noch auch den Banden des Schlafes verfallen. Allmählich aber wächst die Macht des Nicht-Ich und die gegenständliche Welt breitet sich gegenüber der subjectiven als ein gleich Berechtigtes aus. Von welcher Bedeutung dieser Gegensatz bei allen höheren Schöpfungen des Geistes ist, habe ich für den Sprachprocess in den »psychologischen Formeln« nachgewiesen. Hier indessen, wo wir alles Psychologische voraussetzen müssen, kann meine Darlegung nur dogmatisch und ohne weitere Begründung auftreten. — Erwägen wir jetzt das Verhältnis von Ich und Nich-Ich ein wenig genauer.

27. Das Nicht-Ich verdankt dem Ich nicht bloß die erste Ausbildung des Stoffes, aus dem es gebaut ist, (24. 25) sondern ebenso die erste Anlage seiner inneren Formen, denn das Bewusstsein vermag nur solche Verknüpfungen des Stoffes zu vollziehen, und nur solche Bewegungen der neu sich knüpfenden Warnehmungs-Gebilde zu erzeugen, für welche sich bereits innerhalb des Ich-Lebens stark ausgeprägte Analogien vorfinden. Dies kann ich an dieser Stelle nicht weiter beweisen. Je höher sich aber das Ich entwickelt, je weniger ist es sich seiner Verwantschaft mit dem Nicht-Ich bewusst, je fremder steht es ihm gegenüber, je stärker wird zwischen beiden die Spannung. An der scheinbar grenzenlosen Regellosigkeit und Willkür der äußeren Erscheinung entspringt die Ahnung der Regelmäßigkeit des nach eigenen, selbstgesteckten Zwecken ablaufenden inneren Lebens. Man kommt dahin, sich selbst als einen einheitlichen wohlgegliederten Kreis fest und notwendig einander folgender Tätigkeiten zu fühlen, und diese Regel wird nun umgekehrt auch an das Aeußere heranzubringen gesucht. Die Formen des Ich-Lebens werden dem Nicht-Ich aufgeprägt. Auch den Dingen ist irgend wie zu Mute, auch ihre Tätigkeiten folgen einem Zweck, einer Regel, sind motivirt. Wäre es anders, so wäre eine Auffassung (d. i. ein Verständnis) ihres Wesens unmöglich; das Aeußere müsste das Ich wie starre und tote Schatten umschweben. Beide sind aber notwendig aufeinander gewiesen, denn trotz ihres Widerspruches sind sie unlöslich mit einander verknüpft. So müssen sie einer des anderen Lebensblut in sich hineinziehen, denn ein fest bestehender Widerspruch wirkte für beide zerstörend. Es ist also ein im Wesen des Weltalls (des Bewusstseins) begründeter notwendiger Drang, dass das Ich das Nicht-Ich sich zu unterwerfen versucht, wodurch jene Schatten nun eben allererst zu »Dingen« erhoben werden. Das Aeußere wird in einzelne feste Centra auseinander gelegt, von denen ein jedes durch einen ähnlichen inneren Kreislauf von Lebensgefühlen beseelt wird, wie das Ich selbst, und die unter einander in ähnlichen Beziehungen stehen, wie die einzelnen Ich.

28. Denn das müssen wir allerdings nun nachträglich sagen, dass das Ich niemals als Ich-Ich, d. h. als eine abgeschlossene Einheit in sich selbst rückkehrender Tätigkeiten erscheint; sondern dass der Ich-Kreis schon im Anfange seiner Entwicklung sich innerhalb seiner selbst zu differenziren beginnt. Es ist durchaus falsch, das Ich als metaphysisches Wesen zu fassen, aus dem sich durch logische Analyse der Inhalt des Weltalls ableiten ließe; sondern von seiner Geburt an besteht es in einer vielfach gegliederten Vorstellungskette, und wir haben gesehen, dass die einzelnen Glieder derselben wesentlich verschieden charakterisirt sind, z. B. das Bild der Mutter, des Vaters, der Schwester ausdrücken (15. 23). Diese nun heben sich einzeln von dem Gefühls-Ich im engeren Sinne immer deutlicher ab, und die Beziehungen, welche zwischen ihnen obwalten, bedingen ja eben hauptsächlich den Wechsel des subjectiven Vorstellungsverlaufs. Die Verhältnisse der menschlichen Gesellschaft sind dem Ich immanent, und diese sind es, welche jetzt auch dem Nicht-Ich (unbewusst) eingebildet werden. — So muss die Auffassung der Natur dieselben Phasen der Entwicklung durchlaufen, in welchen der Mensch sich selbst und sein Verhältnis zur Gesellschaft der Reihe nach erfasst. Durch die verschiedenen Stufen des mythologischen Denkens hindurchgehend entspringt die eigentlich wissenschaftliche Auffassungsweise der Dinge zugleich mit der Ethik, und überall entspricht neu auftretenden geistigen Motiven die Entdeckung neuer Bezüge des Stoffes. Metaphysik und Ethik sind von vornherein durch einander bedingt und innig auf einander bezogen.

29. Dieses Wechselverhältnis ist übrigens schon von Schiller geahnt worden. Schiller ist derjenige Denker, welcher einerseits die durch die Kantische Philosophie gestellten Probleme am tiefsten durchdrang, und andrerseits am wenigsten die neuen Keime in eine abstract deducirende Metaphysik verflüchtigte, woran Kants übrige Nachfolger kranken. Vielmehr bewährt er überall einen realistisch-psychologischen Blick. Eben deswegen vermochte er seine (dichterische) Ahnung in begriffliche Erkenntnis nicht umzusetzen, da die

Vorbedingungen dazu erst durch Humboldt, Herbart und Steinthal zu schaffen waren. Er sagt:

> Mit dem Genius steht die Natur in ewigem Bunde;
> Was der eine verspricht, leistet die andre gewiss.

§ 5. Versuch einer Auseinandersetzung der gegenseitigen Rechte und Ansprüche des Ich und des Nicht-Ich. Das transcendente Object.

30. Dass die Verteilung des Inhaltes des Bewusstseins an das Ich und das Nicht-Ich auf den verschiedenen Entwickelungsstufen sehr verschieden ausfällt, ist schon einmal gesagt worden (19). Jetzt wollen wir eine endgültige Auseinandersetzung ihrer Rechte und Ansprüche versuchen, nach dem Maßstabe, welchen die Wissenschaft anlegen muss. Wir nehmen diese Teilung an einem entwickelten Bewusstsein vor, und sehen dabei einstweilen von dem Ursprunge ab. Es versteht sich von selbst, dass das Nicht-Ich oder das Object nun nicht im Sinne der gemeinen Auffassung genommen wird.

31. Zum Ausgangspunkte dafür muss die Tatsache dienen, dass wir die willkürliche Erweckung und Abänderung der realen Empfindung dem Subject nicht beilegen können, und ebensowenig die sinnliche Warnehmung bestimmt geformter Gestalten. Sie gehören dem Object, denn obwohl sie geistige Acte sind, so findet ihr Auftreten die veranlassende Ursache in Bedingungen, welche das Subject (nämlich der Teil des Bewusstseins, über welchen wir in freier Willkür verfügen) nicht zu durchdringen vermag. — Dass aber die sinnliche Warnehmung oder die äußeren Dinge nicht wirklich von »außen« in das Denken hineinscheinen, sondern dass vielmehr in dem Schatze des Bewusstseins schon vorhandene, dort aufbewahrte Elemente gelegentlich der Warnehmung in bestimmter Verbindung und Modification aus dem Dunkel hervorgelockt werden, ist leicht zu zeigen. Ein Hund z. B. wird niemals mit dem körperlichen Auge »gesehen«; denn ein Säugling, welcher vom Hunde nichts weiss, noch nicht ein durch lange Erfahrung entwickeltes Bild von dessen

Aeußerm und dessen Benehmen besitzt, sieht ebenso wenig vom Hunde, wie eine Spinne, obwohl er tatsächlich vor ihm herumspringt und bellt. Ja, auch das ganz unbestimmte Etwas, welches er warnimmt, welches in einem Bündel von Empfindungen besteht, ist ja nach seiner Entwickelungsstufe gar sehr verschieden (20. 22. vergl. auch 15 und 21). Ebenso wird ein und dasselbe Pferd von einem kleinen Mädchen, dem Tierarzt, dem Landwirt, dem Dandy, dem Cavalleristen je ganz verschieden erfasst; sie alle aber mussten außerdem schon vielfach Pferde gesehen und von Pferden gehört haben. Sie trugen einen wesentlich verschiedenen Stoff zur Pferde-Vorstellung bereits in ihrem Innern.

32. So scheint es, dass wesentlich ein und derselbe Stoff bald subjectiv ist, wenn er im Innern ruht und zum Spielball der Phantasie oder auch zum Gegenstande weiterer (wissenschaftlicher) Bearbeitung zu werden vermag; bald objectiv, wenn er in der Warnehmung durch Triebe, welche außerhalb des Ich liegen, in bestimmter Combination hervorgelockt wird. Ueber die Natur des in der Warnehmung auftretenden Zwanges aber haben wir uns genauer zu unterrichten. Nehmen wir also zunächst die einzelnen Empfindungen. Sie sind psychische Acte, welche der gesunde Mensch weder zum ersten Male willkürlich zu erschaffen, noch auch später in voller Stärke willkürlich zu wiederholen vermag. Um dieses ihres verborgenen Ursprunges willen trennen wir sie von dem Subject und stellen sie ihm als Object gegenüber. Sie sind, wie gesagt, Acte des Bewusstseins; jedoch ihm abgezwungene, unfreie Acte. In dieser Unfreiheit besteht ihre Objectivität, ihre Selbständigkeit. Da sie jedoch Acte des Bewusstseins sind, so bleiben sie, nachdem sie einmal entstanden sind, fortan bestehen (13) und können wiederholt werden: so sind sie subjectiv. Denn den geträumten Zucker, die geträumte rothe Farbe sehen wir als subjective Vorstellungen an und nicht als »Dinge«. Niemals jedoch kann der normale Mensch unter normalen Bedingungen sie in voller Stärke, in ganzer »Realität« reproduciren. Wo sie also in dieser Form auftreten, sind sie objectiv oder real.

Die Veranlassung nun zu ihrer ersten Bildung und einer solchen Wiederholung können wir innerhalb des Subjectes nicht aufweisen. Sie ist ein X, das (nicht wie es an sich ist, sondern) ausschließlich und ganz allein nur in seiner Wirkung erscheint. Dieses transcendente X nun haben wir als das Object an sich oder das Absolute bezeichnet (§ 2, bes. 8). Um seiner Transcendenz willen führe es auch den Namen des transcendenten Objectes. (Vergl. hiezu auch 3.)

33. Die Unabhängigkeit des Nicht-Ich vom Ich und sein Gegensatz zu ihm erscheint aber ferner in der Verbindung mehrerer Empfindungen zu größeren Complexen. Auch dieses Neben- und Nach-einander ist nicht willkürlich; also ist es ursprünglich im transcendenten Object bedingt. Die Empfindungen und ihre Verbindungen ändern sich und gehen vorüber, entweder wenn wir uns ändern, aus subjectiven Gründen, wenn wir nämlich unsern Leib willkürlich bewegen; oder aus objectiven. Denn dieses müssen wir bei Veränderungen sagen, welche ohne unser Zutun von Statten gehen. Auch wo wir aber uns selber geändert haben, ist die Art der darauf erfolgten Veränderung des Objects ebenso wenig in unsere Hand gegeben wie in denjenigen Fällen, in welchen wir unverändert geblieben sind. Wohl ist die Veränderung des Subjects derjenigen des Objects proportional, indessen sind beide nach Inhalt und Form nicht auf einander zurückzuführen. So ist die Warnehmung nicht ein freies Tun, sondern durch Zwang wird sie aus uns hervorgelockt, und zwar auch dann, wenn wir nicht neue Warnehmungsbilder erzeugen, sondern alte ganz unverändert wiederholen. Wir hätten das letztere durch die Phantasie allein zu Stande bringen können; die Wirklichkeit aber ist von der Phantasie durch einen gefühlten Zwang unterschieden und durch eine stärkere Erregung der Sinnesorgane. In schöner und klarer Weise sind diese Erscheinungen von Steinthal (diese Zeitschr. IX. S. 11 ff.) erläutert.

34. Dass nun auch die einfachste Warnehmung durchaus nicht bloß in sinnlicher Empfindung, sondern vorwiegend in rein innerlich hinzugebrachten Elementen besteht (31), ist

zwar sehr wahr, macht aber für unsere Frage keinen wesentlichen Unterschied. Wer Zucker warnimmt, »sieht« höchstens eine weiße Fläche (wenn wir, um den complicirten Process zu vereinfachen, soviel jetzt zugeben wollten); die stereometrische Form, die Solidität, der Tasteindruck, der Geschmack und dann ferner die Eigenschaft sich im Munde oder im Wasser zu lösen, vielleicht auch der Preis desselben etc. werden nicht empfunden, sondern, obwohl sie wesentliche Momente der Warnehmung sind, hinzugedacht. Indessen verdanken doch alle die Vorstellung zusammensetzenden, jetzt erinnerten Elemente ihr Dasein und ihre Verbindung entweder einer früheren Empfindungserkenntnis oder der Vereinigung mehrerer, früher entstandener und dann erst zusammen geratener Complexe oder auch einer weiteren Bearbeitung solcher. Wenn nun also die Sinnlichkeit auch nicht die ganze Warnehmung jedesmal nach Stoff und Form neu hervorbringt, so ist sie schließlich in Folge jener Verbindungen von früher her, die durch die schöpferische Kraft der Seele erhalten bleiben und nun erinnert werden, doch die Veranlassung, dass gerade diese oder jene Vorstellung in dieser oder jener bestimmten Formung, welche den gegebenen sinnlichen Reiz zu einem Ganzen ergänzt, im Bewusstsein hervortaucht, entsprechend den wenigen sinnlichen Elementen, welche jetzt wirklich erregt werden. Die sinnliche Erregung hat aber ferner die Kraft, der ganzen Vorstellung, welche erweckt und aus dem Seelenspeicher heraufgeholt wird, diejenige Energie zu erteilen, welche die Wirklichkeit von der gedachten Vorstellung (dem Gedanken) oder von willkürlichen Gebilden der Phantasie unterscheidet. Das vermag sie, so müssen wir annehmen, durch eine Fortpflanzung der starken Erschütterung, welche ein Teil der Gruppe erfahren hat, auf die ganze Gruppe, mit welcher jener Teil zäh und innig zusammenhängt.

35. Stünden wir also bei solcher Sachlage noch in dem Wahne, eine Abscheidung des Subjectiven vom Objectiven sei in dem Sinne vollziehbar, in welchem die gemeine An-

sicht das Objective versteht, nämlich als die Bloßlegung des Dinges an sich, entkleidet von allen Zutaten des Bewusstseins, so hätten wir zunächst die Empfindung (und ebenso Fühlen und Streben [10]) in der Mitte zu spalten, weil sie der Baustoff der objectiven Gebilde ist. Indessen was sollten wir wohl dem transcendenten Objecte zuschreiben, das sie hervorlockt?! Als Producte dieses und der eigenen Natur des Bewusstseins sind ja die Empfindungen (die Vorstellungen) dem transcendenten Objecte entrückt und jenem angeeignet. — Nun machen wir zwar, durch eine innere Notwendigkeit getrieben, ganz von selbst den Versuch, unsere Vorstellungen, insofern wir sie auf ihre transcendente Quelle beziehen (also namentlich während des Warnehmens selbst), von uns abzulösen und ihnen diejenigen Prädicate zu entziehen, welche nach unserer Meinung das Bewusstsein besonders charakterisiren. Wolken und Bäume erklären wir für bewusstlos. Indessen auch die reinlichste Sonderung der »Dinge« von allem subjectiven Wähnen und Wünschen über dieselben lässt das ganz unangetastet, was wir über den subjectiven Stoff, aus dem sie gebaut sind, zu Anfang gesagt haben (3). Wie also sollten wir zu dem Reich des An-sich-Seins oder dem transcendenten Objecte gelangen? Aus dem menschlichen (d. i. dem vorgestellten) Objecte das »Ding an sich« herauszuschälen, ist gänzlich unmöglich, da wir nirgends und niemals über die Vorstellung hinauskommen. Wohl haben wir das Recht, von einem menschlichen Objecte zu sprechen und es dem Subjecte entgegenzusetzen; indessen über die nunmehr erläuterte menschliche Disjunction Subject-Object liegt das transcendente Object gänzlich hinaus, es liegt außerhalb ihrer. So lange wir also dabei beharrten, diese Disjunction als eine endgültige Einteilung des Weltinhaltes zu betrachten und ihre Glieder, statt sie als relative Verschiedenheiten eines und desselben Princips anzusehen, vielmehr einander, als dem Wesen nach sich fremde, entgegenzusetzen, ist das (transcendente) Object von dem menschlichen Object gänzlich verschlungen. Vom Object und Subject isolirt und als ein ihnen zu Grunde liegendes Drittes neben

diese gesetzt, ist es dagegen zwar auch nur ein Grenzbegriff, der einen sachlichen Inhalt direct niemals erwerben kann; indessen dieser Grenzbegriff ist sehr gut geeignet, eine klare Einsicht in das wahre Wesen jener Disjunction hervorzubringen, und für die Charakteristik des verschiedenen Werts ihrer Glieder ganz unentbehrlich.

36. Diejenige Transcendenz des Absoluten oder Gottes, welche früher behauptet wurde, meinen wir nicht. Obwohl aber nichts Irdisches an dem Wesen Gottes irgendwie Teil haben sollte, so meinte man dennoch etwelches über dasselbe zu wissen. Das ist ein Unding. Die Welt, von welcher allein wir reden und wissen, ist der Inhalt des Bewusstseins, und nichts kann für uns Object sein, das nicht zugleich auch wieder ein Stück des Subjectes wäre (32). Das Bewusstsein ist der diese beiden umfassende höhere Begriff; sie wiederum sind verschieden charakterisirte und wechselseitig durch einander bedingte Acte und Formen desselben. — Wenn nun die Entwickelungsweise des Bewusstseins es als die causa sui würde erscheinen lassen, so könnten wir den Begriff des transcendenten Objectes überhaupt entbehren, und das Bewusstsein sofort dem Absoluten gleichsetzen. Das tun wir in einem gewissen Sinne auch wirklich (16. 18), und indem wir den Menschen (das heißt aber nach allem Gesagten: die ganze Welt des Bewusstseins) absolut, nämlich als das einzige Erkennbare setzen, eliminiren wir für die Forschung jede Transcendenz. — Es verhält sich nun aber das Bewusstsein, über das wir nicht hinausgehen wollen und dürfen, besonders bei den ursprünglichen Schöpfungen, doch auch stofflich und zeigt sich gar nicht als causa sui (8. 32. 33); es gleicht dem Marmorblocke, dem die fremde Gewalt des Künstlerarmes ein Leben einhaucht, das aus ihm selber nie würde entsprungen sein. Indessen dies Gleichnis hinkt andrerseits gewaltig. Gewiss hat sich auch der formende Künstler nach der Natur des Blockes zu richten, und kann keine Formung an ihm vollziehen, welche jener nicht nach der eigenen Beschaffenheit zulässt oder gar fordert; aber dennoch kommt die künstlerische Formung über den Marmor recht

eigentlich wie ein Verhängnis. Hier ist das anders. Schon in der sinnlichen Erfahrung, welche dem Bewusstsein allerdings (von außen) angetan wird, kommt die reine Natur des Bewusstseins zur Geltung, alles weitere aber wird ausschließlich, gemäß den primären Eigenschaften des empfangenen Stoffes, nach der reinen Gesetzlichkeit des Bewusstseins daraus gebildet. Die Unfreiheit des Bewusstseins besteht, so zu sagen, nur darin, dass ihm der Faden hingehalten wird für seine Schöpfungen, die es in eigner Selbsttätigkeit selbständig erschafft. Ohne diesen Faden aber würde es überhaupt nicht schaffen. So ist es absolut und nicht absolut, und zwar nicht bloß in Rücksicht der Form seines Seins, sondern ebenso auch in Bezug auf den Inhalt desselben. Die Schranke ist ihm wesentlich, ihm als Sollicitation unentbehrlich. — Ehe wir jedoch hierauf genauer eingehen, erwägen wir noch folgendes.

37. Die Naturwissenschaft behauptet den eigentlichen oder transcendenten Inhalt der (materiellen) Welt zu kennen, und nimmt dafür die verschlungene Bewegung und die räumliche Complication gewisser einfacher letzter Elemente. Dieses, behauptet sie, sei dasjenige, was, über den Inhalt der unmittelbaren subjectiven sinnlichen Anschauung hinausliegend, deren Wahrheit und Wirklichkeit ausmache. Auf Bewegungen raumerfüllender Atome führt die Naturlehre alle und jede Naturerscheinung zurück, und, falls es gelänge, auch das Entstehen und den Wandel der sinnlichen Empfindung und der Gedanken in dem Bewusstsein. Das Objective, die Materie, behauptet sie, sei das schlechthin anzuerkennende, ohne weiteres gegebene; der vielfache Wandel der Erscheinungen aber sei durch Beobachtung und Erfahrung auf einfachere und einfachste gesetzlich in einander übergehende Formen zurückzuführen. Die fundamentalen Schwierigkeiten, die wir im Begriffe des Objectiven nachgewiesen haben (3. 35), lässt man auf sich beruhen.

38. Dem gegenüber wollen wir anerkennen, erstens, dass die Auffassungsweise des »gesunden Menschenverstandes«, welche von äußeren, gänzlich vom Subject getrennten Dingen

spricht, die man aber dennoch naiv genug im Erkennen des Subjects sich herumtummeln lässt, eine unentrinnbar notwendige sei (4), die eben deswegen auch dann nur gründlich kann überwunden werden, wenn die consequente Entwicklung derselben von selbst auf den Punkt führt, wo sich ihr Ungenügen offenkundig dartut, wie das durch die Sinnes-Physiologie bereits geschieht*); und zweitens, dass die scharfe und klare Entwicklung dieses Standpunktes nicht nur wichtige Einsicht über Wesen und Wert der Erkenntnis hervorbringt, sondern dass die Ergebnisse derselben vielfach die Grundlage für die ergänzende Umbildung bieten, welche der Philosoph an jener Denkweise nun seinerseits vorzunehmen hat. Aber wir müssen sofort doch anmerken, dass die naturwissenschaftliche Anschauung über die Dinge jene fundamentalen Schwierigkeiten wirklich ungelöst bei Seite schiebt. Ist nämlich eben so sehr das Schauspiel, welches ich vom Rigi genieße, die Täler und Seen, Eisberge und lachenden Gefilde, wie andererseits die Beobachtung mit dem Mikroskop oder dem Fernrohr, kurz ist alles sinnliche Warnehmen, welches das Object der naturwissenschaftlichen Analyse bildet, ein Vorgang im (menschlichen) Bewusstsein, so sind auch die Formen dieses Processes, Raum und Zeit und Bewegung, Formen des Phänomens aber nicht Prädicate eines transcendenten Objectes. Und diese nämlichen Formen werden, um als die letzten Principien zu dienen, von der erklärenden Wissenschaft nur weiter ausgestaltet, welche unverhohlen die sinnliche Anschauung ohne weitere Prüfung ihres Wesens als die Grundlage ihrer Bearbeitung anerkennt. Der Inhalt und die feine Bestimmtheit dieser sind die einzige und ausreichende Veranlassung für das Denken; auch jene rein innerlichen Gebilde hervorzubringen, welche der Forscher erschafft, indem er die einzelne sinnliche Erscheinung in das tausendfach auseinandergesponnene Netz von Vergleichungen, Begriffen und Beziehungen aufnimmt, die durch die früheren ähnlichen Vorgänge und Beobachtungen in dem Kopfe des

*) Vergl. meine »Grundprobleme der Psychologie« S. 14f.

experimentirenden Forschers sich gebildet haben (33. 34. Vergl. auch 27). Die Formen des Seins und Wirkens der Materie, nämlich die Begriffe des Atoms und der Causalität, des Volumens und des Grades, sind also sämmtlich zwar in der ursprünglichen Anschauung noch gar nicht enthalten; allein sie entstehen, wie auch die concrete Erkenntnis, z. B. des Sonnensystems und der molekularen Processe, durchaus nach Maßgabe von Bestimmtheiten, welche durch die Art und Verbindung, wie der Empfindungsgehalt ursprünglich gegeben wurde, die erkennende Tätigkeit des Ich reizend herausforderten. In diesem liegen, neben den derb hervortretenden, früh schon bewussten Bezügen, noch andere, feinere, welche so lange unbemerkt bleiben und warten, bis in dem Ich-Leben neue Triebe erwachen, von welchen sie befruchtet und dann umfassend entwickelt werden. Durch diese Befruchtung und Entwicklung aber wird auch die Fähigkeit zur Auffassung des ursprünglichen sinnlichen Stoffes immer zarter und feiner. Mit je mehr Fragen man an eine Sache herantritt, desto mehr vermag man an ihr zu erblicken (27. 28).

39. So müssen wir, zusammenfassend, von der Anschauungsweise der Naturwissenschaft sagen, dass auch sie »das transcendente Object« ebensowenig erreiche, wie die gemeine Ansicht. Damit aber ist sie dieser durchaus nicht gleichgesetzt. Sondern indem sie (wenn vielleicht auch einseitig) das Gegebene entwickelt, nämlich das Objective, Einzelne, nach all seinen mannichfaltigen Bezügen hin in ein Subjectives, Allgemeines umsetzt (15), vollzieht sich eine Vergeistigung desselben, welche der Phantastik oder dem Stumpfsinn der gemeinen Ansicht ganz fern bleibt. Sie lässt zwar dem Einzelnen den Charakter der Einzelheit, verlegt aber in dasselbe das aufgefundene allgemeine Verhalten als dessen Wesen hinein, und zeigt die Bedingungen, unter denen dies Einzelne hier sich auch so oder anders verhalten würde. So kommt sie zu Formen, die gar nicht willkürlich ersonnen sind, sondern welche am letzten Ende durch das transcendente Object ebenso innig bedingt sind, wie die nackte Empfindungserkenntnis. Dennoch aber erfährt der Marmorblock den

Meister niemals »an sich«, sondern immer nur daran, was er und wie er mit ihm verfährt. Jede Annahme über die reine Gestalt des Kosmos versinkt in den Abgrund des Nichts. Ueber das Wissen reicht nur die Ahnung und diese ist ihrer Natur nach gestaltlos. Wer diese Grenze auf gutes Glück zu überspringen unternimmt, verfällt in die Knechtschaft willkürlicher subjectiver Voraussetzungen, welche sein Auge mit Blindheit umhüllt und alle seine Anschauungen färbt und misstaltet. — Was wir also an der Naturwissenschaft tadeln, das ist ihre naive Auffassung des »Gegenstandes«. Indem sie den falschen Begriff des Objectes festhält (35), geht sie in selbstbewusstem souveränem Stolze an Schwierigkeiten vorüber, durch deren Berücksichtigung ihre ganze Auffassungsweise sich modificiren müsste. Nicht also muten wir der Naturwissenschaft eine Umkehr von ihrem Wege zu, sondern wir fordern für sie eine weitere Ergänzung. —

40. Nach unserer Auffassung also geht das transcendente Object ebenso sehr in unser Wissen ganz ein, wie es ganz von demselben ausgeschlossen bleibt; wir sind absolut und nicht absolut zugleich (36). Dies ist ein Widerspruch; ein solcher Widerspruch jedoch ist die Eigenschaft einer jeden Grenze und jedes Grenzbegriffes, als welchen der Begriff des transcendenten Objectes sich ausgewiesen hat. Wer es nur richtig verstehen wollte, dem könnte man (anknüpfend an 36) sagen, dass ebenso wie der Begriff des Objects und Subjects auch derjenige des Absoluten ein Unding sei, falls man eine getrennte und abgesonderte Wesenheit darunter verstehen wollte. Das sind sprachliche Ausdrücke, Abstractionen, die eines guten Grundes gewiss nicht entbehren, aber deswegen durchaus nicht zu substantiiren sind. Sondern der Gegensatz von Object und Subject, Gott und Welt, Bedingtem und Unbedingtem, Ding an sich und Erscheinung löst sich nur dann richtig auf, wenn sie nicht außer einander sondern in einander gedacht werden. Wir setzen für den Gegensatz Gott und Welt, Ding an sich und Erscheinung lieber die Disjunction: Endlich — Unendlich. Gänzlich innerhalb des Gegebenen verharrend, erklären wir das Einzelne Endliche für einen

Modus des Absoluten. Im Endlichen, sagen wir, erscheint (nicht das Endliche, sondern) das Unendliche, indem wir der unerschöpften Kraft uns bewusst sind, welche, noch ungeboren, in der Tiefe des Wesens schlummert. So setzen wir das Endliche dem Unendlichen nicht gleich, aber wir verlegen es in dasselbe, wie der Physiker Kräfte in einen Stoff verlegt, die dieser gegenwärtig nicht äußert. Die Entwicklung (der Natur und) des Geistes ist unmittelbar ein Stück oder ein Teil der Entwicklung des Absoluten. Aber da diese Entwicklung in jedem Individuum verschieden modificirt ist und ununterbrochen bis zur Grabestür aufwärts und fort geht, so erschließt sie niemals die ganze Fülle auch nur dessen, was die Kräfte des Menschengeistes in sich enthalten, der sich selber als endlich und als beschränkt weiß. Denn dazu haben wir gewiss keine Veranlassung, die Fülle des Menschengeistes dem Absoluten ganz gleich zu setzen, wie ja Stein und Pflanze die Fülle des Menschengeistes auch nicht erschließen. Der (menschliche) Geist ist ein Spross, eine Blüte am gewaltigen Baume des Lebens; so lange wir von dem graden Wege der dem Bewusstsein notwendigen Entwicklung nicht abirren, erfassen wir, in wie beschränkter Weise auch immer, den wahren Sinn des Unbedingten warhaftig, und zwar ist dies schon in der Empfindungserkenntnis der Fall.

41. Der Mensch ist mehr, als die bestimmt gestaltete beschränkte Vorstellungswelt, die er meist für sein Ich anspricht, und er fühlt und weiß sich in allen erhöhten Momenten als solcher. Jeder wahrhaft große Geist ist sich seiner Unendlichkeit in den individuellen Schranken bewusst, und jede schöpferische Tat legt von ihr Zeugnis ab. Goethes Wort: Wär' nicht das Auge sonnenhaft u. s. w. ist nicht eine poetische Hyperbel, sondern buchstäbliche Wahrheit. Nach den fürchterlichen Zerstörungen, welche der Aufbruch des romantischen Geistes angerichtet hat, haben wir die Errungenschaft des letzten Drittels des letzten Jahrhunderts, wie es scheint vergessen.

Was kein Ohr vernahm, was die Augen nicht sahn,
Es ist dennoch das Gute, das Wahre!
Es ist nicht draußen, da sucht es der Tor,
Es ist *in* dir, *du* bringst es hervor!

42. Wäre der Menschengeist nicht selber ein Stück des All und selber unendlich, wie und woher wohl sollte er entsprungen sein?! Ist er aber ein Teil, ein lebendiger Spiegel des Weltalls, und bildet den innersten Nerv seines Wesens die Aufforderung, unablässig über den stets doch ärmlichen Bestand des schon entwickelten Inhaltes hinaus und weiter zu wachsen, dann liegt in dem Satze »homo homini deus« weder eine anmaßende Selbstverherrlichung noch eine Herabsetzung des Unendlichen. Unter ehrfürchtigen Schauern werden wir uns, neben der Schranken unseres Wesens, auch der göttlichen Tiefe desselben bewusst, des zeugenden, nimmer erschöpfbaren Urgrundes alles Großen und Hohen, ein ewiges, rastlos wogendes Meer. Von hier stammt das erhabene Gefühl der Gewissheit eines nie endenden Fortschritts im Erkennen, Handeln und Wollen.

43. Dies weiter auszuführen ist nicht dieses Ortes, wo wir den Gegensatz von Subject und Object in höchster Allgemeinheit zu zeichnen haben. — Wir wollen aber gar nicht leugnen, dass in den letzten Grenzbegriffen des Erkennens wie Endlich — Unendlich, Besonderes — Allgemeines, Notwendigkeit — Freiheit, Einheit — Vielheit noch ein Widerspruch liege, welcher einer weiteren Ergänzung bedarf und zugänglich ist, der wir uns seiner Zeit nicht entziehen werden. Und hält nicht ferner mit Leben und Fortschritt Tod und Zerstörung den gleichen Schritt? (Vergl. Hegel's Negativität der Begriffe.) Wie also haben wir über diese zu denken? — Das Alles aber ist in dem Wesen der letzten begrenzenden Begriffe (und d. h. im Wesen des Menschen) begründet, welcher unendlich und endlich zugleich ist. Fragt doch die Mathematiker nach dem unendlich Großen und unendlich Kleinen, und nach den im Unendlichen sich schneidenden Linien! Alle solche Gegensätze und die Einheit der Gegensätze bedürfen eines zarten und glücklichen Blickes zu ihrer

richtigen Erfassung. Hier also erkennen wir, wie gesagt, eine weitere Aufgabe, die über unser gegenwärtiges Thema hinausliegt. (Vergl. 21.)

§ 6. Das wirkliche Erkennen. Stoff und Form des Erkennens; es ist historisch.

44. Nach diesen metaphysischen Substructionen wollen wir jetzt die Tatsache des wirklichen Erkennens nach ihrem Wesen und ihrem Werte genauer prüfen. Dafür sind wir durchaus auf den Boden der Geschichte des Bewusstseins gewiesen. Es liegt im Wesen und Begriffe des Wissens, dass es wandelbar und historisch ist, und zwar nicht bloß seinem Inhalte nach, sondern ebenso sehr in Bezug auf seine (apriorischen) Formen (28).

45. In jedem Wissen müssen wir zweierlei unterscheiden, den Stoff des Wissens und seine Form. Indem wir die Dialektik dieser Begriffe auf sich beruhen lassen, wollen wir sagen, der Stoff des Wissens werde in der Sinnlichkeit gegeben. Die zuerst unbewusst, später mit Freiheit und Willkür vollzogene, Entfaltung der sinnlichen Anschauung und ihrer einzelnen Teile ist der einzige Grund und Boden für das Erkennen. Diese aber schon ist ein Unendliches. Sie kann niemals, weder allseitig genug, noch mit genügender Zartheit erfasst und zu ihrem Rechte gebracht werden; ja, zuerst geschieht ihre Entfaltung geradezu plump. Wie mangelhaft und einseitig ist die Erfassung des sinnlich Gegebenen, welche dem geistigen Leben ungebildeter Völker zu Grunde liegt! Ohne nun jetzt zu untersuchen, worin der Grund dieses Mangels liege, müssen wir jedenfalls voraussetzen, dass die »Wahrheit« (natürlich die menschliche) in um so reinerer Gestalt in Leben und Wissenschaft werde errungen werden, je genauer und allseitiger ihre Grundlage erfasst und durchdrungen wird. Denn wenn wir über das empirisch Erreichbare vorerst nicht hinweggehen, so können wir sagen, dass die ursprüngliche Form, in welcher das Bewusstsein die Wirksamkeit des transcendenten Objectes erfährt, d. h. mit den

Keimen der Objectivität geschwängert wird, Gefühl und Empfindung sei, die Elemente der Sinnlichkeit. — Natürlich gehört ebenso sehr die durch Ueberlieferung erhaltene sinnliche Wirklichkeit hierher, die Grundlage der historischen Forschung. Auf diese verwickeltere Seite der Sache aber kann nur eine ausführliche Erkenntnistheorie des Näheren eingehen.

46. Die Form nun zweitens des Wissens, d. i. die (sehr verschiedene) Gestaltung des sinnlichen Stoffes entstammt ausschließlich dem Ich-Leben. Wir haben die Differenzirung des Bewusstseins in Ich und Nicht-Ich im vierten Paragraphen (20—29) gezeichnet, und dort gezeigt, dass auch das Ich zunächst wesentlich stofflich, und auf der indifferenten Stufe eben nur für uns, die Betrachtenden, wenn wir die Gefühlsseite gegenüber den sich formenden Elementen der Empfindung darin hervorkehren, angedeutet zu finden sei (23; vergl. auch 14, Anf. 16). Sobald sich aber jene Differenzirung vollzieht (24—26) so verblasst, zunächst zeitweise, mit der anwachsenden Macht des Aeußeren das Gefühls-Ich. Mit der Hervorbildung dieses Gegensatzes aber ist die Loslösung des Aeußeren vom Innern begonnen. — Indessen lastet das Aeußere so lange als starrer Druck auf dem Innern, bis dieses die eigenen Lebensformen ihm einhaucht (27). Das aber geschieht beim Ursprung der Sprache. Das sprachlich beseelte Aeußere nennen wir im engeren Sinne die Vorstellung. Sie zeigt bereits die Vereinigung beider Elemente des Wissens, des Stoffes und der Form.

47. So sind also Ich und Nicht-Ich (Begriff und Ding) die Pole eines und desselben lebendigen Bewusstseins und wir dürfen sie nicht gänzlich zerreißen und in verschiedene Sphären des Daseins versetzen. (Vgl. d. ersten Art. diese Ztschr. IX, 356). Auf eine Objectivität, die aus dem Subjecte herausfällt, verzichten wir ebenso sehr, wie auf einen Geist, der über den Wassern schwebte. Denn mit dem Gegensatz »Gott« und »Welt« verhält es sich gerade so wie mit »Begriff« und »Ding«; Gott muss dem Weltprocess immanent gedacht werden. — Die Entwickelung der Erkenntnis aber steht nun

natürlich in innigstem Zusammenhange mit der weitern Entwickelung des formalen Inhaltes des Bewusstseins, also des Ich oder des praktischen Lebens, wie umgekehrt diese mit jener. Das hat Lotze in dem Satze zum Ausdruck gebracht, alle Metaphysik wurzele am letzten Ende in der Ethik. Verfolgen wir daher die Geschichte des Bewusstseins weiter.

48. Ich habe die ersten Stadien dieser Entwickelung in meinen »psychologischen Formeln« S. 112—118 kurz dargelegt und den Ursprung der Vorstellung ebenda S. 119—176 sehr eingehend entwickelt. Alles, was die aus der Knechtschaft der einzelnen fordernden Triebe frei werdende Sinnlichkeit (das erste Allgemeine 22) später von sich abscheidet und als Objectives sich gegenübersetzt, drückt auf das Ich, mit dem es von der Geburt her innig verschlungen ist, tritt ihm als brennende Frage, als Forderung gegenüber (24, 25). Im Sprachprocesse befreit sich das Subject von solchem Drucke und verkörpert sein eigenes unsichtbares und unbetastbares inneres Leben in einer Welt von Objecten, die es sich gegenüber, die es »vor«stellt. In der Vorstellung werden die einzelnen Formen des Ich-Lebens nach einander heraus getrennt und dem fremden Andern eingebildet. So schaut sich einmal das Ich leibhaftig an; zweitens wird es aus einem stofflichen Ich dadurch zu einem formalen. Diese Herausschälung der Form ist die unablässige Arbeit des Vorstellungslebens, welches dadurch über sich selbst hinaus einmal zu den Normen des Handelns oder der Ethik, zweitens zu den Normen des Erkennens oder der Logik hinüberführt. Die erkennende Wissenschaft und die sittliche Freiheit entspringen in inniger Bedingtheit durch einander fast gleichzeitig neben einander.

49. Anschauen also und Denken, kurz die subjective Tätigkeit an dem Objecte, ist gar nicht ohne weiteres dem logischen Denken identisch; sie ist überhaupt nicht etwas einfaches und bestimmtes, sondern sie ist in ununterbrochener Veränderung. Der Säugling schon, welcher erst wenige Monate alt ist (und ebenso die Tiere) trägt eine gewaltige Masse sinnlichen Stoffes in sich, der aber formlos ist und

unbewusst bleibt, d. i. nur als unbestimmtes Gemeingefühl zur Empfindung gelangt, weil er nicht vorgestellt wird. Die höhere Klarheit, welche durch das formende Vorstellen dem Stoffe erwächst, wird durch die immer neuen und höheren Aufgaben, welche die stetig anwachsenden Antriebe und Forderungen des praktischen Lebens hervorbringen, ununterbrochen gesteigert. Sie kommt einerseits der stets feineren Gestaltung des Objects zu Gute, es schärft sich der Blick und Sinn für immer neue Seiten des Stoffes; andererseits aber kommt dadurch die subjective Betätigung zu immer höherer Ausbildung. In diesem Gegensatz nun, und seiner fortwährenden Bannung, welche beide unendlich sind, besteht der Process der Geschichte.

50. Was wir also schauen und wie wir es sehen, das hängt ganz davon ab, auf welcher Entwickelungsstufe wir sind, was wir und wie wir es suchen; und solches Suchen wiederum ist der Ausdruck eines eigenartigen Bedürfnisses, welches seinerseits die Form und Gestalt unseres Subjects verrät. Was nicht Wasser auf unsere Mühle ist, das sehen wir nicht, obwohl wir es sehen. So kann aus ein und demselben Stoffe gar Verschiedenes durch die innere Zutat gemacht werden; »soviel Köpfe, soviel Sinne« findet eine viel weitere Anwendung, als man zu meinen geneigt ist. Wir meinen also die Behauptung streng und buchstäblich, dass jeder seine individuelle Welt nach und nach erzeugt und fertig mit sich herumträgt. Was geschieht wohl, wenn wir ein Buch lesen?! Wie eben die stummen Schriftzeichen eine eigentümlich geformte Gedanken- und Anschauungswelt in uns erwecken, die nur und allein unserem Innern entspringt, und dasselbe Buch nicht in allen die gleiche: dem ähnliches ereignet sich auch bei der »Auffassung« der Außenwelt. Was trage ich in das Bild meines Vaters nicht alles hinein, wovon ein anderer nichts weiß und nichts sieht! Ich könnte aber meinen Vater auch ohne Bild mir vergegenwärtigen, denn ich trage ihn in mir. Und so mit allem andern. Würden wir aber ohne ein vorbereitendes Studium plötzlich in ein ganz fremdes Land, z. B. nach China versetzt, so

würden wir allerdings, um sie zu verstehen, sie »aufzufassen« den ganzen Schatz unserer früheren Vorstellungen der Reihe nach wesentlich modificiren müssen; keine Gedanken- und Anschauungs-Folge würde glatt und ohne Reibung sich abwickeln können. Daher das Unbehagen und die Unsicherheit, die wir in ähnlicher Lage empfinden. — Dies entwickelt bis ins Einzelne hinein die Apperceptionslehre.

51. Wie aber haben wir uns dann zu den »Gegenständen« zu stellen? Sind sie ganz und gar ins Subject zurückgenommen, so dass auch mein Vater nichts sein soll, als meine eigene Schöpfung, wie kann man zwischen dem gedachten und dem leibhaftigen (wirklichen) Vater unterscheiden und wie haben wir von dem verstorbenen Vater zu denken?! Wo bleibt der Unterschied von Wachen und Träumen, Wahrheit und Irrtum, wo bleibt die Objectivität der Erkenntnis?

52. Dass wir nicht bloß die Gedanken, sondern auch die leibhaftigen Dinge aus dem Innern erzeugen, beweist jedes Traumbild. Hier zweifelt Niemand, dass der in voller sinnlicher Energie als wirklich gesehene Freund, mit dem ich an einem fremden Orte lustwandle und spreche und der mir antwortet, nur eine Ausgeburt meines Innern sei, wie fremdartig oder belehrend auch unser Gespräch sein mag, ja wenn wir auch unter gänzlich fremden Verhältnissen und Menschen im Traume uns befunden hätten. Die Fähigkeit also, auf gewisse Motive hin die reale Welt aus dem Innern zu erschaffen, kann gar nicht bezweifelt werden. Nur mögen die im Wachen wirksamen Motive anders geartet sein, als diejenigen, welche im Schlafe wirken. — Wie also unterscheidet sich Denken und Sein, Traum und Wirklichkeit?

§ 7. Identität und Nicht-Identität von Denken und Sein oder Subject und Object. Wahrheit und Irrtum.

53. Zunächst möchte ich die Tatsache mit Nachdruck hervorheben, dass der Gegensatz von Subject und Object sich so sehr langsam entwickelt, dass er bis tief in historische Zeiten hinein noch so leise ist, dass die scharfe Prägung desselben, die in den Worten »Wahrheit« und »Irrtum«,

»Denken« und »Sein«, ihren Ausdruck findet, noch gar nicht vorhanden ist, solche Unterschiede für das Bewusstsein der Völker nicht existiren. Sondern für das Selbstbewusstsein der Völker existirt ursprünglich die Einheit eines einzigen ungebrochenen (psychischen) Seins, wie es der Knabe lebt (19), das freilich mancherlei verschiedenartige Modificationen zeigt, die mehr oder weniger energisch gefühlt werden, aber niemals in deutlichem Bewusstsein sich streng auseinander legen. Ja, sogar eine deutliche Unterscheidung und verschiedenartige Wertung des Traumes und des Wachens ist auf ganz niedern Culturstufen noch nicht vorhanden, eine Tatsache, welche die anthropologische Forschung der letzten Jahrzehnte vielfach hervorgehoben und zu glücklichen Folgerungen benutzt hat. — Hiefür sind Beobachtungen an Kindern jedem sorgfältigen Forscher leicht zugänglich zu machen.

54. Aber zweitens bilden auch die verschiedenen Glieder eines Volkes zu Anfang eine ähnliche indifferente Einheit, innerhalb deren verschiedene Berufsarten und Stände kaum nur erst angedeutet erscheinen. Ich denke an einem anderen Orte zu zeigen, wie ein Volksgeist über diese fast vollständige Gleichheit allmählich hinauswächst, in welcher eine weiter greifende (staatliche) Organisation noch gar nicht vorhanden ist, und wie innerhalb der Einheit, welche bestehen bleibt, die Individuen sich nach Lage und Richtung nun doch verschieden entfalten. Haben aber verschiedenartige Auffassungen über das Leben und über die Dinge sich erst befestigt, so geht die ruhige Unbefangenheit und die naive Einheit und instinctive Solidarität des Handelns und Lebens nach allen Richtungen hin mehr und mehr verloren, und die immer mehr in's Bewusstsein tretenden Widersprüche stoßen im Kampf auf einander. Das hat sich zunächst auf dem Boden der Praxis vollzogen. Aber auch der theoretische, nämlich der poetisch-mythologische Geist, entfaltet sich anfangs ohne wesentliche Gegensätze. Sie treten auch hier mehr und mehr hervor. Die Stände und Stämme machen ihre Verschiedenheit und ihren Einfluss geltend, dann beginnt die (classificirende, nämlich die) genealogisirende Arbeit, welche ohne

ein bestimmteres Bewusstsein über das Problem, ohne eine gewisse Subjectivität und ohne leitende Gesichtspunkte nicht denkbar ist; endlich treten die wissenschaftlichen Probleme auf. Damit ist ein Gegensatz einmal der theoretischen Ansicht und der praktischen Wirklichkeit, und weiter sogar ein Kampf einander entgegengesetzter theoretischer Meinungen und d. h. der Unterschied von Theorie und Praxis oder Denken und Sein, und von Wahrheit und Irrtum in die Welt gekommen. Zuletzt gelangt man dahin, dass man nach festen Maßstäben des Urteils sucht, welchen das Object, das nun deutlich vom Subjecte gelöst ist, ein für alle Mal unterworfen ist. Die Menschheit tritt aus dem Vorstellungsleben heraus und in eine neue Epoche über, in welcher der Anspruch auf Allgemeinheit und Notwendigkeit der Erkenntnis mit Bewusstsein erhoben wird. Wie aber die logischen, metaphysischen, ethischen Maßstäbe reine Formen sind, so zu sagen die des Gegenstandes entleerte Subjectivität an sich selber, so tritt jetzt erst auch die jeder Subjectivität entblößte, plump und starr auf sich selber ruhende Sache nackt vor den Geist hin. Denn indem den Dingen das warme Herzblut entzogen wird, welches das mythologische Denken aus dem Ich in vollen Strömen in sie ergoss; indem ihr Sein und Wirken auf die kalten logischen Formen zurückgeführt wird, so erstarren sie zu plumpen Massen, die dem Ich sich fremd gegenüberstellen. Ihre innere Lebendigkeit wird von der Logik geleugnet.

55. So begründet sich (wenn wir von den Unterschieden des praktischen Lebens, den verschiedenen Berufsarten und Ständen, hier absehen wollen) einmal der Gegensatz des äußeren Gegenstandes zu den (subjectiven) Begriffen und zweitens das Streben, die Welt der Objecte als jeder subjectiven Willkür entzogen nach eigener Gesetzlichkeit seiend zu setzen. Auf den früheren Bewusstseinsstufen aber verfuhr das Ich durchaus gewalttätig mit dem Stoffe, welchen es gar nicht rein von sich abschied (50; 19). Man war sich der Determinirtheit durch das Nicht-Ich zuerst sehr wenig bewusst, aber deswegen auch freilich noch nicht der eigenen Freiheit.

So würde die Natur (wie sie vom »gesunden Menschenverstande« gedacht wird), wenn sie ihr Leben fühlte, sich ihrer Unfreiheit gar nicht bewusst sein. Hier kann von Freiheit und Notwendigkeit, von Wahrheit und Irrtum noch gar nicht die Rede sein. Der Natur-Mensch ist, wie er ist, und handelt, wie er handelt. Er versucht es nicht, sein Verhalten durch Gründe als das richtige zu beweisen und streitet nicht über die Wahrheit oder das Wesen der Dinge, die seinem Geiste unmittelbar gegenwärtig und eingeschmolzen sind; so hat er auch keine Organe für, und keinen Respect vor den Gründen der Andern. Nur die Faust ist's, die hier einen Widerspruch lösen, die hier regieren kann.

56. Dagegen erheben alle auf die Erkenntnis der Innen- oder Außenwelt gerichteten Bestrebungen den Anspruch, zu Resultaten zu kommen, welche unbedingt gelten, und zwar rein durch sich selbst, ohne helfende äußere Gewalttat; sie schließen willkürliches Spiel und willkürliche Meinung ganz aus. Nun ist aber (zumal für die ersten Versuche des Denkens, die wir übergehen müssen) in weiten Kreisen ein Spielraum dafür geöffnet, sowohl dafür, ob ich irgend ein psychisches Product auf die objective oder auf die subjective Seite beziehen will, als auch was ich für ursprünglich und einfach will gelten lassen und was für abgeleitet und zusammengesetzt. Für den einen bestehen Gott und die Seele aus dünnen Körpern, für den andern besteht die ganze Sinnenwelt aus Zahlen oder Gedanken; dieser lässt Wasser und Feuer für letzte Elemente gelten, jener geht weiter bis zu Atomen u. s. w. Und auch heute noch nimmt man »Liebe« und »Weisheit« und »Willen« und »Subject« und »Object« u. s. w. irgendwie substantiell, oder doch »Welle« und »Schmutz« und »Wasser« und »Brod«. Da nun die Ansicht eines jeden durchaus und allein nur die richtige sein soll, so entsteht hier der Kampf nicht der Fäuste, sondern der Meinungen, also der Kampf zwischen Wahrheit und Irrtum. Damit aber wird auch die Frage nach dem Unterschiede von Denken und Sein erst ganz deutlich. Denn da überall zwar gedacht wird, nicht aber überall auch r i c h t i g gedacht wird, ein un-

richtiges Denken aber immerhin ein Denken ist: wie unterscheidet sich das Denken der Gedanken vom »Sein« der Objecte, das niemals unrichtig sein kann? Die selbständige Macht der Natur und die Regelmäßigkeit ihres Wirkens hat sich im praktischen Leben längst schon als so unzweifelhaft herausgestellt, dass eine Unrichtigkeit etwa auch des Seins der Natur nicht mehr in Frage kommt. Der beschwörende Zauber hat keine Macht mehr.

57. Wie wertvoll nun auch, wie gesagt, diese neu erlangten Unterscheidungen sein mögen, so dürfen sie doch niemals zu verschiedenen Substanzen erstarren und feindlich aus einander fallen (40). Ich mache auf das Unheil aufmerksam, welches im praktischen Leben die analoge Kastenzerteilung anrichtet. Wir dürfen also niemals den Grundsatz verlieren, dass das Sein überhaupt nur ein Denken sein kann; dass wir jedes Sein, welches etwas anderes und mehr zu sein beanspruchte, ein für alle Mal zurückweisen. Danach wären also beide, das falsche Denken und das richtige Denken, in gleicher Weise ein Sein. Und diese Antwort ist auch ganz richtig. Offenbar kommt dem Denken von Hinz und Kunz und von Leibniz und Plato in ganz gleicher Weise das Sein zu; den Boden des Bewusstseins zu überschreiten und in transcendente Räume zu gelangen gibt es für keinen von ihnen ein Mittel.

58. Indessen zeigt doch das Bewusstsein einmal von Hinz und Kunz zweitens von Plato oder Leibniz recht sehr verschiedene Formen, noch abgesehen davon, dass die Masse desselben eine verschiedene ist. Plato sucht sich nicht nur der gesammten Masse des Denkbaren zu bemächtigen, nicht nur alle Formen des Wissens und Lebens aus sich herauszuspinnen und in sich zu vereinigen, sondern den ganzen Stoff will er durch die (dem Geiste inhärirenden) Ideen in einen widerspruchslosen Zusammenhang bringen. Das aber unterscheidet nun eben die Objectivität oder die Wahrheit des Wissens von der Subjectivität oder dem Irrtum. Jede Wissenschaft soll Ideen erzeugen und sie dem Stoffe einbilden, d. h. sie soll den größeren oder kleineren Ausschnitt der

Warnehmungswelt, welchen sie bearbeitet, durch allgemeine Bezüge, die sie zu entdecken hat, in sich selbst (und mit den weiteren Kreisen der andern Objecte) in einen streng und notwendig geltenden Zusammenhang setzen. Wenn wir also früher in dem Einzelnen der sinnlichen Warnehmung und der Allgemeinheit der abstracten Begriffe die Pole des gesammten Lebens des Bewusstseins erkannten, so ist es die Aufgabe der Philosophie, jene Aufgabe nicht für ein einzelnes Gebiet, sondern allgemein zu erfüllen, also die Einzelheit, welche in ihrer nacktesten Form als bloße Empfindungs-Erkenntnis durch Zwang gegeben ist, so mit der Allgemeinheit zu vermählen, welche sich innerhalb des subjectiven Denkens entwickelt, dass das ganze Erkenntnisgewebe nach allen Richtungen hin jenen widerspruchslosen Zusammenhang zeigt. Wo dieser noch nicht erreicht ist, nennen wir die Erkenntnis entweder mangelhaft und lückenhaft oder wir sprechen von Irrtum. Irrtum findet überall statt, wo die consequente Entwicklung mehrerer verschiedener Erkenntnisse oder mehrerer verschiedener Seiten einer und derselben Erkenntnis zu Behauptungen führt, welche nach den allgemeinen logisch-metaphysischen Maßstäben nicht mit einander bestehen können. Dann muss der Kampf aufs neue beginnen. Freilich könnten auch diese Maßstäbe falsch sein; dann gilt's den Versuch, sie umzubilden und zu berichtigen. Also das Ideal der Wahrheit ist die vollständige Einigkeit und Harmonie des nach allen Richtungen hin vollständig entwickelten Bewusstseins.

59. Wir haben demnach

erstens den Stoff von der Form so sauber und rein wie möglich abzuscheiden und ihn in seiner ganzen Eigentümlichkeit aufzufassen. Das sinnlich Gegebene ist notwendig und unserer Willkür gänzlich entzogen. Dieser primären Notwendigkeit der Sache haben wir nachzugehen, sie ohne willkürliche Zurechtrückung und ohne Einmischung allgemeinerer Elemente zu entwickeln. Das ist nur möglich durch sorgfältige, oft Jahrtausende währende Beobachtung.

Zweitens müssen wir bei der Deutung der sinnlichen Erscheinung, welche aus dem Innern stammt, der phantastischen Willkür des vorwissenschaftlichen Geistes entsagen, welche sofort auf das Ganze losstürzt. Die Teile der Erscheinung werden wir zunächst durch die einfachsten Kategorien und Causalbezüge einzeln auffassen, und dann das Nächste und vollkommen Gleichartige in weitere Vergleichung und Beziehung zu einander setzen. In diesem Ringen sind die geeigneten Kategorien dafür selbst erst zu gewinnen oder doch zu verbessern. Vergl. Psychol. Formeln S. 53 f.

Indem wir nun, stufenweise weitergehend, das unfreie oder notwendige Einzelne mit dem biegsamen und freien Allgemeinen immer mehr durchdringen, gelangen wir, scheint es, zu einer Identität von Subject und Object oder von Denken und Sein. Denn unter dem Objectiven können wir ja nur die nackte Empfindungserkenntnis verstehen, aber nicht die Dinge an sich. So sollten wir, statt von einer Identität, vielmehr von einer Vermittelung und Durchdringung des Objects und Subjects reden.

60. Der allgemeine Inhalt des Bewusstseins darf also in seiner Hervorbildung und weiteren Entwickelung niemals den Boden der Einzelheit verlieren und von der Anschauung sich absondern. Er darf aber auch (wozu heute besonders die philosophirenden Naturforscher geneigt sind) nicht jedem Stoße des Nicht-Ich ohne Widerstand nachgeben, ohne die Gewähr des inneren Zusammenhanges der so gestifteten Beziehungen mit anderen Seiten desselben Inhalts (58). Da nun die Gegenstände der einzelnen Gebiete der Forschung ihrem nächsten Inhalte nach sehr wesentlich von einander abweichen, die Einzelheit als Einzelheit heterogen ist, so müssen die in den einzelnen Wissenschaften entsprungenen Kategorien herausgelöst und für sich betrachtet werden, um die weitere Vermittelung zwischen diesen apriorischen Elementen, welche je weite Gebiete des Stoffes beherrschen, zu versuchen. Das tun die rationalen Disciplinen und am letzten Ende die Metaphysik. Immer aber ist festzuhalten,

dass der Begriff außerhalb des Stoffes nichts ist als eine Abstraction. Wer dies vergisst und den Begriff an sich entwickelt, gerät in Verholzung und endlich in Todesschlaf.

61. Setzen wir nun den unmöglichen Fall, der Geist habe seine Aufgabe vollendet, so würden wir allerdings zu einer Identität des Subjects und Objects in dem eben bestimmten Sinne (59) gelangt sein. Der ganze mögliche Inhalt der Welt würde im Geiste gelagert und begrifflich geformt sein; und da das Allgemeine und Einzelne zwar während der Arbeit von einander gelöst wird, aber in der fertigen Erkenntnis nicht außer einander sondern nur in einander als lebendige Anschauung bestehen kann, so würde dieser Inhalt in unaufhörlichem (periodischem) Abrollen begriffen sein. Wir wollen diese vollendete Entwickelung des Geistes die Idee nennen. Die Idee wäre in der Tat ein Mikrokosmos, losgelöst von allen zufälligen Stößen, ja befreit von dem Gegensatze des Ich und des Nicht-Ich, ein vollendetes Gegenbild Gottes, soweit ein solches in dem Stoffe des menschlichen Bewusstseins und bei der Lage desselben im Weltganzen möglich ist. In der Idee hört aller trennende Gegensatz auf, geht Begriff und Ding, Subject und Object wieder zu einem lebendigen Ganzen zusammen (57 Anf.). In der (stets einseitigen) Arbeit dagegen, müssen sie isolirt und einander entgegengesetzt werden. Nur in der Entgegensetzung können die Momente des Ganzen zu voller Schärfe sich ausarbeiten. (Vergl. den ersten Artikel, diese Zeitschr. IX, S. 360).

62. Wenn wir also früher sagten, die Natur sei das Empfindung-Bewirkende, Ausgedehnte, mannichfach Bewegte, der Geist dagegen habe die Fähigkeit alles dies zu denken und zu erleben, sei es aber nicht; er empfinde das Grüne und das Schwere ohne grün und schwer zu sein; er schaffe die Ausdehnung und sei während solches Schaffens selber unausgedehnt; er sei unteilbar und unbewegt, während er das Teilbare und die Bewegung denke: so war es die innere Kraft, das Princip der Dinge, welches wir unter dem Worte Geist verstanden, kurz es war das Bewusstsein an und für sich im Gegensatz zu den einzelnen Warnehmungen und

Tätigkeitsacten desselben. Eine solche Teilung ist nun ganz berechtigt, aber sie kann nicht reale Geschiedenheit ausdrücken wollen. Vielmehr muss die Unwahrheit und die Unwirklichkeit jeder der beiden Seiten des Gegensatzes, wenn sie als isolirte Substanzen gefasst werden, nunmehr ganz klar sein. — So zeigen sich Materialität und Immaterialität, womit wir den ersten Artikel begannen, als Wechselbegriffe, und wir dürfen jetzt behaupten, je mehr jemand dem objectiven Treiben des Lebens sich hingebe, desto reicher werde seine Subjectivität und umgekehrt. Dieses Wechselverhältnis von Ich und Nicht-Ich, Object und Subject, das wir im Groben jetzt aufgelöst haben, war aber der Strudel, in dessen Wirbel das nachkantische Denken so lange herumgetrieben wurde, bis es die Identitätslehre und Hegels Logik gebar. Das reine Sein, welches das Nichts ist, erzeugt dort ohne Beschwängerung von außen in seiner Selbstbewegung das Weltall.

§ 8. Methodologisches. Die einzelne Wissenschaft (die Erfahrung) und ihre specielleren Voraussetzungen.

63. Trotz der Identität von Denken und Sein in der Idee müssen wir uns dessen in jedem Augenblicke fest bewusst bleiben, dass sie nur ein letztes Ziel bezeichnet, die Aufgabe der ganzen menschlichen Entwickelung. Jede schlechthinnige Identität kurzer Hand ist, je nachdem, eine geistreiche oder geistlose Spielerei. Die sinnlichen Eindrücke und die niedere Warnehmung besitzen dem Ich gegenüber ihre Selbständigkeit und ihr eigenes Recht, sie bieten dem Geiste ein Rätsel dar, eine zu lösende Aufgabe. Der Ursprung des Geistes hingegen und seine erste und für alle Zeiten seine innerste Entfaltung liegt in dem Kreislauf des praktischen Lebens; die Metaphysik wurzelt ja in der Ethik! Er entwickelt sich also zunächst in einer gewissen Abgeschlossenheit von dem Kosmos und erweitert sich erst allmählich, jenen in sich hineinziehend, zum Mikrokosmos. Eine glücklich gerichtete Entwickelung des praktischen Lebens ist die Vorbedingung und schafft die Triebe für die Fahrt in dem großen Ocean der Welt.

64. Also der Gegensatz von Natur und Geist, Denken und Sein ist gerechtfertigt, auch wenn wir sie einander viel näher rücken und nicht mehr mit dem »gesunden Menschenverstande« behaupten, die Welt sei unmittelbar so, wie sie die sinnliche Anschauung als abgeschiedenes Ganze darbietet, die Natur ein außerhalb der Seele gelegenes Totes. Mag immerhin auf den tieferen Stufen des Bewusstseins der Stoff der Natur dem phantastischen Spiele der Meinung sich zugänglich zeigen, ja mag er bei den Tieren zu bloßen Modificationen des Ich herabsinken — dem wissenschaftlichen Forscher steht das Einzelne der Anschauung mit einer Sichselbst-Gleichheit, die es dem transcendenten Object verdankt. Der Biegsamkeit des Denkens gegenüber offenbart es ein gesetzmäßiges, unwandelbares Dasein, in welches sich jenes hineinzuschmiegen und nach welchem es sich zu entwickeln hat. Das aber ist es, was wir recht eigentlich unter dem Charakter des Objectiven verstehen.

65. Danach ist eine Verachtung des Sinnenscheins, einer transcendenten Welt gegenüber, die aus dem reinen Geiste zu holen wäre, ein Uebermaß von Torheit. Die Gebilde vielmehr, zu welchen dieser in immer gleicher Weise zusammentritt, sind die Grundlage und der Keim aller höheren Erkenntnis. Die Interpretation freilich, welche dieselben dadurch, dass sie zu Objecten geformt werden, erfahren, kann vorschnell und irrig sein und dann sogar die genaue Auffassung des Gegebenen selber beeinträchtigen. Indessen sollen wir ja eben durch die Widersprüche, in welche der Irrtum sich notwendig verwickelt, richtiger zu interpretiren erlernen. Alles Erkennen ist ein historisches Werden; nicht in dem einzelnen Resultate, sondern in dem ununterbrochenen, niemals abgeschlossenen Processe besteht seine Unendlichkeit. Der Widerspruch also, welcher uns Halt ruft und zu Auflösungen und Umbildungen der bisherigen Ergebnisse nötigt, nach Hegelschem Ausdruck: die Negativität der Begriffe, ist ein notwendiges Moment des Processes. Alles Wissen aber ist ein Verstehen des Gegebenen, und alles Gegebene ist selbst schon ein Erkanntes. Daher ist nicht bloß die Philologie

ein Erkennen des Erkannten, sondern die Wissenschaft überhaupt. Dies im Einzelnen zu zeigen, ist die Aufgabe der Erkenntnistheorie. Dieselbe hat den Nachweis zu führen, wie aus unmittelbar gegebenem (oder mittelbar gegebenem, d. i. überliefertem) Materiale schrittweise die Objecte in richtiger Weise gebildet werden. Nur in der objectiven Seite, der richtigen Erfassung des Sinnlichen, dem gemäß der apriorische Factor geformt werden muss, kann die Gewähr für die richtige Bildung der Objecte liegen (45). Wo die Subjectivität überwiegt und der reinen und ungetrübten Auffassung des Stoffes Gewalt antut, da ist Irrtum, der ja ebenfalls eine Auflösung des durch den Sinnenschein gegebenen Rätsels sein will.

66. Die Entwickelung des Bewusstseins ist also eine Weltschöpfung. Das entwickelte Bewusstsein enthält die zahllosen Dinge der Natur und der Menschenwelt in sich, das eigene Ich aber ist darin nur eins unter vielen. Die Ungereimtheit einer solchen Behauptung wird nun noch verstärkt, wenn wir bedenken, dass die Dinge der Natur weiter von der Wissenschaft ihrer scheinbaren Ganzheit entkleidet und in unteilbare letzte Bestandteile aufgelöst werden. Die Seele, wird nun behauptet, sei eine solche letzte unteilbare Einheit, trotzdem sie die Gesammtheit der Dinge in sich umschließt. Wir stehen bei dem Problem der Substanz oder vielmehr der Substanzen.

67. Indessen von »Dingen« im Sinne der gemeinen Auffassung oder auch der Naturwissenschaft können wir jetzt nicht mehr reden, sondern nur von qualitativ von einander verschiedenen Acten des Bewusstseins. Soll nun der Geist sich zu einem Abbilde des Kosmos entfalten, und gestehen wir zu, dass die ursprünglichen Acte des Bewusstseins nach Verbindung und Inhalt von dem transcendenten Objecte bedingt seien, so bleibt dem Terminus »Ding« immerhin eine sichere Bedeutung gewahrt. Wir müssen nämlich die einzelnen geistigen Gebilde für Aequivalente bestimmter einzelner Seiten oder Tätigkeiten des transcendenten Objectes erklären, deren gegenseitige Beziehung zu einander noch

erst zu erforschen und weiter zu entwickeln ist; und da die elementaren Aeußerungen der Sinnlichkeit stets zu bestimmten Bündeln vereint auftreten, entweder in einem untrennbaren Nebeneinander oder in fester Folge, so wird eine solche untrennbare Zusammengehörigkeit nun eben durch den Terminus »Ding« auf die transcendente Quelle der Gebilde des Bewusstseins zurückgeführt und dadurch gerechtfertigt. Die Zerlegung der Außenwelt in Dinge kann aber mehr oder weniger fein, richtig oder unrichtig vollzogen werden. Indem nun in der Objectivirung des Bewusstseins die letzten, je untrennbar zusammengehörigen Erscheinungsformen desselben als die wahren Dinge hingestellt werden, wird behauptet, dass sie zwar jedes selbständig für sich existiren könnten, im wirklichen Geschehen jedoch zu complicirteren Gebilden und complicirteren Wirkungsweisen sich zusammenschlössen. — Ihnen wird andererseits die reine (oder entwickelte) Fähigkeit des Bewusstseins entgegengesetzt. Auch diese Fähigkeit aber (gewöhnlich sagt man: die Seele) erweist sich als eine innige Einheit durch die strenge Folgerichtigkeit und den wesenhaften Zusammenhang ihrer Acte. So tritt nun die Seele oder das innere Ding der Materie oder den äußeren Dingen gegenüber und man untersucht ihre Gesetze und Wirkungsweisen, indem man, absehend von der objectiven Gebundenheit der Producte des Bewusstseins, welche dem transcendenten Objecte verdankt wird, die Fülle der tatsächlichen und möglichen Combinationen der Acte des Bewusstseins analysirt und classificirt. — Da nun aber ferner die äußere und die innere Welt (das Einzelne und das Allgemeine 14 ff.) in einer gegenseitigen (causalen) Wechselwirkung zu stehen scheinen, so wird dann weiter die Seele sogar als Ding den Dingen unter dem umfassenderen Substanzbegriffe coordinirt.

68. Ob sich nun die einzelne Wissenschaft dieses Sinnes und dieser Bedeutung des Terminus »Ding« bewusst ist oder nicht; ob sie dieses Verhältnis des Eins und des Vielen überhaupt nur ahnt: das wird für die wissenschaftliche Arbeit in der Erforschung und genaueren Bestimmung der Einzel-

heit kaum einen Unterschied machen. Darin aber geht die Aufgabe der einzelnen Wissenschaft auf. Auch von den einzelnen Wissenschaften gilt das Wort: partes sumus; eine jede steht auf beschränktem Standpunkt, eine jede hat es mit einer einzelnen Seite des Kosmos zu tun, aber nicht mit der zuletzt auszusprechenden Einheit der Metaphysik. Auf diesem ihrem beschränkten Gebiete aber ist die Erfahrung durchaus souverän. Da sie die Einzelheit in allen verschiedenen Gebieten des (äußeren oder inneren) Erscheinungslebens zu voller Entfaltung und Geltung zu bringen, also die Grundlagen auch für jedes höhere Wissen zu schaffen hat, so muss ihr ein für alle mal das Recht zugestanden werden, ihr Werkzeug für die Bearbeitung des rohen Stoffes (nämlich die Abstractionen und allgemeinen Begriffe, welche zugleich Producte und Werkzeuge sind der Analyse und der Vergleichung) ganz der Natur der jedesmal vorliegenden Aufgabe gemäß zu bilden, ohne dabei dem fremden Machtspruche einer Philosophie sich zu fügen, welche die Oberherschaft über sie prätendirt. Begriffe, welche wirklich einer Eigenschaft oder einem Verhältnisse des sinnlichen Stoffes entsprossen sind, sind notwendig richtig; richtig wenn vielleicht auch, entsprechend der individuellen Aufgabe, der sie entsprangen, einseitig gefasst und der weiteren Ergänzung bedürftig (38). Eine solche Ergänzung aber erhält jedes wissenschaftliche Ergebnis, sobald es in ein umfassenderes Ganze sich einreiht. Der vorliegende Aufsatz ferner will darauf hindeuten, dass zur Herstellung einer wissenschaftlichen Gesammtansicht über das Weltganze alle Specialwissenschaften einer allgemeinen philosophischen Ergänzung bedürftig seien.

69. Wie also für die einseitige Aufgabe der Physik und der Naturwissenschaft überhaupt der naturwissenschaftliche Substanzbegriff, so ist auch für die einseitige Betrachtungsweise der empirischen Psychologie der Begriff der Seele gerechtfertigt und streng deducirbar. Hinter solchen Allgemeinheiten an und für sich ist freilich gar keine bestimmte Erkenntnis zu suchen; sie sind an und für sich nicht

schöpferisch und sagen nichts aus, sondern sie sind nichts anderes, als die Verdichtung bestimmter grundlegender Bezüge des Erfahrungsstoffes, welche die einzelne Specialwissenschaft aufweist, und es ist eine schlimme Art von Materialismus, wenn man die Begriffe für mit selbständigen Kräften behaftete Dinge nimmt. — Nun erinnere ich aber zweitens an den wichtigsten formalen Gesichtspunkt zu dessen Aufstellung die Erfahrung in übereinstimmender Weise die Metaphysik*) gezwungen hat, dass nämlich nirgends eine Kraft oder Wirkung der Elemente (der Substanzen) entspringe, es sei denn als Wechselwirkung einer Vielheit derselben. Es gibt keinen Trieb, der sich aus sich selbst freiwillig in einer bestimmt vorgezeichneten Weise und nur in dieser einen entfaltete; sondern für das kleinste Geschehen, den geringsten Schritt der Entwicklung bedarf es eines Reizes, einer Veränderung in der Constellation der Gesammtlage, welche die je nach Art und Form ganz bestimmte veranlassende Bedingung ist für das Eintreten dieser oder jener bestimmten Veränderung. So wird die verhaltene Wirkungskraft der Elemente durch den Zusammenhang der Dinge je verschieden, jedoch nach immanentem Gesetze geformt und gelenkt und dies Gesetz gilt ganz allgemein, auch von der als einem Dinge gedachten Seele. Daher fällt alles Geschehen, das äußere so gut wie das innere, unter den Gesichtspunkt des Mechanismus, der feststehenden Proportion. »Die Kraft bedarf der Sollicitation von außen« sagt Hegel und Lotze drückt denselben Gedanken so aus: es sei »jedes Element receptiv für die Anregung seiner Spontaneität und keines spontan wirksam, ohne diese Anregung recipirt zu haben«. Danach trägt die Natur sowohl wie die Seele der Möglichkeit nach ihren ganzen Inhalt von Urbeginn in sich. Welche Seite dieser allgemeinen Möglichkeit aber jedesmal zur Wirklichkeit

---

*) Unter »Metaphysik« ist die weitere und feinere Ausarbeitung und gegenseitige Ausgleichung der in der Auffassung des Gegebenen auf den verschiedenen Gebieten und nach den verschiedenen möglichen Gesichtspunkten entsprungenen allgemeinen Begriffe oderKategorien zu verstehen.



gelangt, das hängt von festen Bedingungen ab, die durch den Zusammenhang der Dinge gegeben sind, welche die Erfahrung aufsuchen muss. Die Erfahrung, welche es mit der Analyse der Einzelheit zu tun hat, weist nach, dass dieses Einzelne vielmehr ein Allgemeines ist, welches unter je verschiedenen Lagen sich je verschieden individualisirt. Wenn und sofern das Absolute sich entwickelt, entäußert es sich seiner selbst und nimmt individuelle Form an. So aber ist das Einzelne und Individuelle (das Endliche, die Erscheinung) vom Absoluten oder dem Wesen nicht getrennt oder ein bloßer Reflex desselben; sondern das auf Erfahrung sich gründende Wissen erkennt im Einzelnen selber das Allgemeine, in der Welt den Gott, im Endlichen das Unendliche.

§ 9. Zusammenfassung. Schluss.

70. Die Sinnlichkeit ist also gegenüber dem Geiste (dem Verstande) eine selbständige Erkenntnisquelle, doch nur die Durchdringung beider ergibt die wirkliche Welt der Objecte. Wenn jene, als das eigentlich objective Element, nicht in ihrer ganzen Eigentümlichkeit in die Gedankenform aufgeht, so sind die Objecte falsch gebildet. Gegeben nämlich wird das Object nur als unvermittelte, d. i. unmittelbare Wirkung auf das Bewusstsein, nämlich sinnlich, als Aeußeres oder Erscheinung. Die Erscheinbarkeit für einander ist die directe Folge oder richtiger der unmittelbare Ausdruck des Zusammenhanges oder des Für-einander-seins der Weltelemente. Indem nun die Erscheinung durch das eigene Innere aufgefasst und erklärt wird, tritt sie neben das Ich als ein selbständiges Wesen. Durch solche Auffassung aber wird das Ich, welches sich dem gegebenen Aeußeren so innig wie möglich anschmiegt, selber verändert; sie ist möglich, weil das Ich selber von Anfang an ein sinnlich-unsinnliches Wesen ist (14, 16, 23).

71. Indem wir so das Object ausdrücklich ins Subject hineinnehmen, lassen wir ihm doch durch den Mittelbegriff des transcendenten Objectes seinen eigenen Wert. Wir flüchten uns nicht, die Sinnenwelt ungeprüft hinter uns

werfend, in jenseitige Räume des reinen Geistes; wohl aber vernichten wir das Object des gesunden Menschenverstandes. Denn auch die Substanzen setzen wir mit Bewusstsein als subjective Gebilde, als *μιμήματα τοῦ ὄντος*, indem wir, die Vorstellungscomplexe verselbständigend, sie als Aequivalente gelten lassen des Dinges an sich. Dies können wir tun, da wir auch uns selbst (nicht als einen, sondern) in vielen Situationen erleben, als Knabe, als Jüngling, als Mann, in welchen wir immer ein Anderer sind und doch derselbe. — So sind auch die Dinge zwar Teile von uns und doch nicht wir selbst. Weil wir aber selbst absolut sind, so hat auch dies *μίμημα* oder die Wahrheit Anteil an diesem Sein und folglich einen wirklichen Sinn. —

72. Das Sein und Dasein, welches wir als objectiv anerkennen, besteht also nicht in den abgelösten breiten Flächen der sinnlichen Erscheinung, welche dem Ich als starre Ganze gegenübertreten, auch nicht zwischen den Elementen, aus deren Wirksamkeit der Naturforscher die Erscheinung ableitet; sondern die sinnliche Welt oder die Natur, wie sie die unmittelbare Anschauung bietet, hat für uns Existenz zunächst nur als ein Bild im Innern des Menschen, als das eigne Sein und Leben des Ich. Insofern wir diesem Bilde dann auch reale Bedeutung beilegen, in dem Mikrokosmos durch die Zurückführung desselben auf die transcendente Quelle eine Wiederholung des Makrokosmos erblicken, müssen wir eine vollständige Umwandlung daran vollziehen, denn dem Steine z. B. oder der Pflanze kommt als Ganzen ein solches Für-sich-sein sicher nicht zu, welches genau den Inhalt des sinnlichen Anschauungsbildes wiederholte. Das aber ist in der Tat die Meinung des naiven Geistes. — Aber auch das innerste Streben der Wissenschaft geht darauf aus, das eigene Sein der Dinge zu erweisen. Diesem genügt die Erfahrung, von dem Boden ihrer Voraussetzungen aus, indem sie ein Fürsichsein zwar nicht in die zusammengesetzten Gebilde, wohl aber in die Elemente derselben verlegt. Dasselbe wird nun, je nachdem, sehr ärmlich ausfallen, wie dasjenige der Elemente der anorga-

nischen oder auch der vegetativen Natur; und wiederum mehr oder weniger reich, wie dasjenige der Tier- und Menschen-Geschlechter, indem man die Seelen als einfache Elemente auffasst. Immer aber übersteigt das zusammenfassende Wissen die Schranken des (einzelnen) Seins und ist besser als dieses. Das Wissen strebt eben über das Einzelne hinaus zum Kosmos; hier wird ein Zusammenhang der Dinge gedacht und eine Gruppirung und Wechselwirkung derselben angeschaut, welche in das Für-sich-sein der Elemente selbst als deutliches Bewusstsein nicht eintritt. Wer z. B. die Entwicklung des griechischen Geistes studirt und begreift, der schaut und sieht, was niemals ein Grieche geschaut und gesehen hat. — Dieses Ueberschreiten des Seins nun, das im Wissen vorliegt, welches nach der Breite und der Tiefe hin stattfindet, bildet die Ansatzpunkte zur Idee hin. Der Religionsphilosophie endlich ist der Versuch vorbehalten, insofern und soweit es mit menschlichen Mitteln geschehen kann, zu zeigen, dass auch das einzelne Seiende gegen anderes Seiende hin in Wahrheit nicht abgeschnitten und isolirt ist, dass das Netz der Beziehung stiftenden Begriffe nicht bloß ein subjectives Wissen, sondern vielmehr ebenfalls einer objectiven Deutung fähig und bedürftig ist. Wie im Denken, so schließe sich auch im Sein alles Einzelne zu dem gewaltigen Strome eines einheitlichen Daseins zusammen, ohne doch darum den Charakter der selbständigen Einzelheit ganz zu verlieren. Damit aber wäre auf längerem Umwege eine Belebung der Welt erreicht, welche das mythische Denken schlechthin vollzieht; die Welt des Bewusstseins wäre wirklich zu einem einzigen (Mikro-)Kosmos ausgestaltet, einem Gegenbilde des Absoluten als eines einheitlichen lebendigen Weltalls.

73. Die Sinnenwelt also verhält sich zur höchsten Wahrheit wie das geschriebene Wort zum erkennenden Geiste. Aber man verstehe dies recht. Unsere Auffassung hat gar nichts mit Hegel zu tun. Sie deutet nicht auf ein heute vorliegendes oder doch heute mögliches Ergebnis des philosophischen Denkens, sondern auf das ideelle Endresultat aller wissenschaftlichen Bestrebungen hin. Wissen ist deuten, ver-

stehen; es hebt den Menschen über die natürlichen Schranken seines Daseins hinaus und hat zum Ziele, alles Aeußere in ein Inneres zu wandeln, als Glied und Organ in das Gesammtleben der Idee zurückzunehmen. Als Anfang und Object der Deutung liegt die sinnliche Anschauung vor uns, der man nach allen Seiten genau gerecht werden muss, falls die Einreihung widerspruchslos soll gelingen können: das ist der Wert des Gegenstandes oder der Sache, und in diesem Sinne gründet sich die Philosophie durchaus und allein auf Erfahrung. Die Erfahrung bildet jedoch allein nur die Grundlage. Das Tier, welchem ein fest sich hinstellendes Object nirgends gegeben wird, bleibt eben deswegen für immer in seinem Subject befangen. Dennoch hat es Teil an dem niederen Warnehmungsleben.

74. Wie nun in der Bildung allgemeiner und immer allgemeinerer Begriffe, und in dem vergleichenden Zusammenhalt der verschiedenen Resultate die Deutung vorschreitet; wie weit sie in jedem einzelnen Falle zu gehen habe, wie enge wir sie zu begrenzen oder wie umfassende Combinationen wir zu wagen hätten: das ist je nach den obwaltenden Verhältnissen verschieden, vorwiegend aber von der Herschaft abhängig, die sich über den Stoff der Dinge bisher hat erwerben lassen. Das Maß der Besonnenheit, welches hierbei zur Anwendung gebracht wird, ist eins der entscheidendsten Merkmale für die Bestimmung der Qualität des einzelnen Denkers und für den Entwickelungsgang einer Wissenschaft fast allein maßgebend. Vorsichtig und langsam Schritt vor Schritt tuend darf man wohl einen Blick auf das Ziel werfen und muss dies, falls die Wissenschaft nicht einst soll zur Umkehr genötigt werden. Aber wir tun es mit dem Bewusstsein, dass wir nicht am Ende der Tage stehen, sondern die besten und reichsten Aufgaben für die kommenden Jahrtausende im Schoße der Zukunft noch schlummern mögen. Des Menschen irdisches Leben ist Arbeit, nicht aber ein Haben und ein Genießen.

75. Denn die Entwickelung des Bewusstseins ist eben unendlich. Weder nach Inhalt noch Form können wir sein

Wesen völlig ergründen, sondern es liegt uns nur soweit offen, als die eigene Entwickelung gekommen ist. Diese aber ist nicht nur stets eine der vielen besondern Stufen, sondern auch stets individuell und sie lässt daher die reine Kraft nicht wie sie an sich ist erscheinen (69), was Kant durch die Lehre vom inneren Sinne ausdrückt, der das Ich oder die Seele ebenfalls nicht wie sie an sich sei erfasse. — Nun ist aber das Bewusstsein von Anfang an, wenigstens sobald es die menschliche Stufe erklommen hat, Subject und Object zugleich. Beide Seiten lassen sich auf den untersten Stufen nur in abstracto und überhaupt niemals gänzlich von einander trennen; sie bilden zusammengenommeu den ganzen Geist, sowohl den ursprünglichen mythologischen, als auch später, wenn die Wissenschaft entstanden ist, den logischen. Je nachdem ihre Entwickelung und Durchdringung eine mehr oder weniger vollkommene und innige ist, entsteht hier einerseits die Erkenntnis der Wahrheit, andererseits Irrtum und Lüge. Wie es keinen Geist gibt über den Wassern, so gibt es auch nicht die rudis indigestaque moles der Alten. Das Subject bleibt leer, wenn es nicht handelnd und leidend als Teil in den Strudel des Weltprocesses verwickelt wird, und das complicirteste Treiben der Außenwelt bleibt ein seelenloses Phantom, es sei denn, dass es unser Inneres (das Ich) zu Reactionen, d. i. zum Erkenntnisprocesse entzündet. Was wir aber auch sind oder werden: wir tragen es von dem Weltall oder der Gottheit zu Lehen. — —

76. Hiermit bin ich mit meiner Darlegung des Verhältnisses von Subject und Object, und d. h. der allgemeinsten wissenschaftlichen Kategorien zu Ende. Der geneigte Leser wird daraus ersehen, dass ich mich der heute landläufigen Auffassungsweise durchaus nicht anzuschließen vermag, nach welcher sich die Principien, welche die einzelnen erklärenden Wissenschaften zur Anwendung bringen und aufdecken, in stufenweise fortschreitender Verallgemeinerung ganz von selber zur Philosophie zuspitzten. Sondern ich meine, dass die Vertiefung und Ergänzung, welche die Philosophie den einzelnen Wissenschaften darbieten soll, von zwei Seiten

ausgehen müsse; einmal und wesentlich von der Untersuchung des Erkenntnisproblemes als solchen, nämlich der sorgfältigen Bestimmung des Verhältnisses und des Wesens von Ich und Nicht-Ich, an welcher Aufgabe alle concreten Wissenschaften, ohne sie weiter zu untersuchen, vorbeieilen, da sie in ihr specielles Gebiet nicht gehöre; zweitens aber allerdings auch von den Ergebnissen eben dieser erklärenden Wissenschaft (39). Denn diese sind in einem notwendigen Denken gefunden und so zu sagen das Frühere und Erste, welches zwar ergänzt, aber nicht weggeworfen werden kann. Wir haben sie in unserer Untersuchung stillschweigend vorausgesetzt. — So hätten wir jetzt die specielleren Kategorien darzulegen, und zwar zunächst die Kategorien der Warnehmung, Raum und Zeit und Bewegung. Das soll in dem nächsten Artikel geschehen. Dann werden später die Kategorien der Vorstellung folgen, endlich diejenigen des wissenschaftlichen Denkens und des sittlichen Handelns. Ueberall aber möge der geneigte Leser bedenken, dass ich eine Kenntnis der Denkweise und des Wesens der neueren Psychologie bei ihm voraussetzen musste, und wo ihm Unklarheiten in meinen Darlegungen aufstoßen sollten, zuerst sich fragen, ob er diese meine Voraussetzung nun seinerseits auch erfüllt hat. Ich wenigstens bin mir bewusst, dass ich es bei der Entwickelung meiner Gedanken an jahrelanger mühsamer Arbeit nicht habe fehlen lassen. So habe ich beispielsweise auf die Redaction dieses Aufsatzes vier Jahre verwendet.

Das communale Eigentum in Russland.

Von M. Kulischer.

Das Wesen des communalen Eigentums in denjenigen Gegenden Russlands, wo es sich bis auf unsere Zeit erhalten hat, besteht darin, dass der Grund und Boden keinem ein-

zelnen Mitgliede der Dorfgemeinde gehört und Jedem nur zur Benutzung angewiesen wird. Jedes Mitglied der Gemeinde hat ein beständiges erbliches Nutzungsrecht nur auf den Bauernhof*). Als Bestandteile des Bauernhofs (der Ussadba) werden gerechnet: das Haus, der Hof, der Stall und der Garten**). Diese nur werden zum erblichen Besitz und Nutzung dem Mitgliede der Gemeinschaft verliehen***). Es folgt schon daraus, dass die Erben ebenfalls Mitglieder der Gemeinde sein müssen. Einem außerhalb der Commune stehenden kann der Bauernhof nicht zur Nutzung anvertraut werden und nicht als Erbschaft zufallen†). Die ganze der Gemeinde gehörende Feldmark wird, gemäß der Zahl der erwachsenen Arbeiter, in ebenso viele Teile (Ackerstreifen) geteilt und jedem Bauernhof wird so viel von diesen Stücken durch Verloosung angewiesen, wieviel es erwachsene Arbeiter zählt††). Da der Grund und Boden, der der Gemeinschaft gehört, in seiner Güte und Lage viele Verschiedenheiten darbietet, die einen besser sind, die anderen — schlechter, so wird die ganze Feldmark in größere Feldfluren, gewöhnlich drei, von gleicher Güte und Lage geteilt, um sodann aus diesen Feldfluren für jeden erwachsenen Arbeiter dieselbe Zahl guter und schlechter Ackerstreifen auszuscheiden†††). Durch diese Procedur wird die völlige Gleichheit der Anteile, die für jeden Genossen zugewiesen werden, erzielt.

Da jeder erwachsene Arbeiter, der sich einen eigenen Bauernhof macht, einen eigenen Herd, eine eigene Wirtschaft gründet, ein Recht auf einen besonderen Anteil in der Feldmark hat, so müssen dadurch, wie überhaupt durch jede Vermehrung und Verminderung der Wirtschaften durch

---

*) Pachmann, Gewohnheitsrecht (Russisch) Petersb. 1877 I, S. 3. 13. Kawelin, Der Communalbesitz. Die Woche (Russisches Wochenblatt) 1876 S. 132—133.

**) Pachmann S. 15.

***) Ibid. l. c. — Kawelin, ibid. l. c.

†) Pachmann S. 16. Auch Kawelin, Gesammelte Werke IV, S. 132.

††) Pachmann S. 16.

†††) Pachmann S. 17. — Kawelin, ibid. S. 139 und Woche S. 132—133.

Ausscheiden einzelner erwachsener Arbeiter oder durch Absterben der Mitglieder, immer von Neuem Verteilungen des zu bebauenden Bodens stattfinden*). Nicht bei jedem Falle, der eine Vergrößerung oder Verminderung der Zahl der Gemeindegenossen nach sich führt, wird eine neue Verteilung der ganzen Masse des Ackerbodens vorgenommen: Die gegebene Verteilung dauert eine gewisse Zeitperiode fort, und erst nach Ablauf dieser Periode werden die verteilten Stücke wieder zusammengeworfen und man schreitet zu einer neuen Verteilung, den neuen Verhältnissen gemäß. Die Zeitdauer dieser Perioden sind verschieden in verschiedenen Gegenden. Manchmal sind diese Perioden in verschiedenen Dörfern eines und desselben administrativen Gebietes, eines und desselben Kreises — Ujezd, der die Unterabteilung eines Gouvernements bildet —, total verschieden. So wird in einem Dorfe eine Verteilung jede zwei Jahre, in einem anderen desselben Kreises jede zehn Jahre vorgenommen**). Ueberhaupt schwankt die Zeitdauer der Periode zwischen einem und zwanzig Jahren***). Man hat bemerkt, dass nach der Befreiung der Bauern aus der Leibeigenschaft, im Schoße derselben sich das Bestreben geltend macht, die Zeitdauer dieser Perioden zu verlängern, damit die einzelnen Mitglieder mehr Interesse haben, dem ihnen zur Nutzung verliehenen Boden mehr Pflege angedeihen zu lassen, als es bisher üblich war†). Um der Notwendigkeit einer Massenverteilung aus dem Wege zu gehen, wird manchmal eine partielle, eine beschränkte Verteilung zugelassen. Wenn ein erwachsener Arbeiter einen selbständigen Bauernhof gründet, so wird ihm aus dem Anteile des Bauernhofs, zu dem er früher gezählt war, ein auf sein Teil fallendes Stück Land zugesprochen und ausgeschieden. Wenn ein erwachsener Arbeiter stirbt oder sonst aus der

*) Pachmann S. 18.

**) Pachmann S. 18. —

***) Pachmann l. c. Sokolowsky, Abriss einer Geschichte der Dorfgemeinschaft im Norden Russlands (Russ.) Petersb. 1877. S. 99—100. Anm. 2.

†) Pachmann S. 19. Sokolowsky S. 100. Auch Anm. I.

Gemeinde scheidet, wird sein Teil abgeschnitten und einem anderen Bauernhof, wo eine Vergrößerung der Zahl der erwachsenen Arbeiter stattgefunden hat, zugewiesen *). Wiewohl den Bauern die Unbequemlichkeiten, die aus den Massenverteilungen fließen, bekannt sind, sind sie dennoch fest überzeugt, dass nach einer gewissen Zeitperiode eine neue Massenverteilung, die die Wiederherstellung der Gleichheit der Anteile zum Zwecke hat, vorgenommen werden muss, und eine gänzliche Entsagung von dieser Handlungsweise wird von keiner der bestehenden Feldgemeinschaften gewünscht. Die russischen Bauern äußern sich auch manchmal auf folgende Art: »Wie schädlich auch die Verteilungen jetzt wirken mögen, es würde noch schlimmer sein, wenn gar keine stattfinden sollten« **). Nur dort, wo große Strecken unbebauten Landes den Bauern zur Verfügung stehen, werden gar keine oder fast keine Verteilungen vorgenommen, so dass Einem mit den Verhältnissen wenig vertrauten der Grundbesitz hier als Privatbesitz vorkommen könnte, was mit der Wirklichkeit keineswegs übereinstimmt. In manchen Gegenden des Olonezkischen Gouvernements wird es jedem Mitgliede der Dorfgemeinde gestattet, ein Stück Land zu occupiren und zu bebauen. Wenn jemand dort in den mit Wald bedeckten Flächen für sich ein Stück zur Lichtung und zum Anbau in Anspruch genommen hat, indem er die Baumstämme umhaut, so wird niemand ihn in seiner Besitznahme stören. Der Besitzteil wird hier also durch die Occupation und die Zahl der Arbeiterkräfte, die auf den Anbau der Felder verwendet werden können, bedingt. Wieviel und wie lange jemand occupirt und anbaut, soviel gehört ihm ***). Nichts desto weniger ist auch hier der Besitz ein gemeinschaftlicher. »Wenn die Gemeinde«, äußerten sich die Bauern in diesen Gegenden, »den in Besitz genommenen

*) Pachmann ibid. l. c.

**) Wassiltschikow. Grundbesitz und Ackerbau (Russisch) Petersb. 1876. II, S. 739—741.

***) Pachmann S. 17. Sokolowsky S. 162—163. Lalasch, Die Dorfgemeinschaft im Olonezky Gouvernement.

Anteil wegnehmen will, so hat sie das Recht dazu und niemand würde dem widersprechen. Die Gemeinde, der Mir (bedeutet Welt im russischen), der Mikrokosmos, ist auch hier Herr, Gebieter und Eigentümer von Grund und Boden*). Jeder cultivirt den von ihm occupirten Boden, aber die Gemeinschaft hat das Recht der Controle und führt die Aufsicht über die Einzelwirtschaften, damit sie einander nicht kränken und den von den Vorfahren vererbten Gewohnheiten und Sitten gemäß leben**). Das freie Occupations-Recht war früher auch im Land der donischen Kosaken heimisch. Jedes Mitglied der donischen Kosakengemeinschaft hatte das Recht, den Acker zu bauen, Gras zu mähen, Holz zu hauen, wo es ihm beliebte. Das Land in seiner ganzen Länge und Breite gehörte allen Mitgliedern dieser Gemeinschaft. Im XIX. Jahrhundert ging man, um Streitigkeiten vorzubeugen, zu einer periodischen Verteilung des Ackerlandes über***). Bei den Kosaken am Ural werden nur die in der Nähe der Dörfer liegenden Gründe zwischen den Einwohnern derselben periodisch verteilt. Das ganze übrige Land — 700 Quadratwerst — befindet sich in unteilbarem gemeinschaftlichem Besitz aller Kosaken vom Ural, deren Zahl sich auf 50,000 beläuft†). Hier kann jeder Genosse das Occupationsrecht ausüben. Er hat das Recht ein beliebiges Stück zu bebauen, wenn es von keinem anderen Genossen occupirt ist††).

Wir haben das Verhältnis der Communalmitglieder zu den zwei wichtigsten Bestandteilen der Ackerbauwirtschaft betrachtet. Es bleibt noch die Rolle der Wiesen, Weiden hier im Kurzen zusammenzufassen: denn die Wälder sind in Privatbesitz oder Staatsregalien. Der Anteil an der Wiese ist eine bloße Zugabe, eine Pertinenz zum Anteil an dem

---

*) Lalasch, ibid. S. 228 in den Otjetschestwennja Sapiski (russische Revue) 1864. 2, S. 226—227.

**) Sokolowsky S. 162. Lalasch, ibid. l. c.

***) Sokolowsky, ibid. S. 164—165.

†) Ibidem S. 67.

††) Ibidem S. 166.

Acker. Der erste richtet sich und wird bestimmt nach dem Anteil an dem letzten. Es gilt als allgemeines Princip: »Wer Brod säet und erntet, der darf auch Gras mähen« *). Auch die Wiesen werden sehr oft in Stücke geteilt, wie der Acker **). Dort, wo diese Einteilung herscht, werden die Wiesenstreifen jährlich unter die Mitglieder verteilt ***). In sehr vielen Gegenden aber werden die Wiesen nicht verteilt, sie bleiben im gemeinschaftlichen Besitz: man lässt das Gras wachsen, und wenn die Zeit zum Schneiden hereinbricht, gehen alle Mitglieder mit ihren Familien auf die Arbeit. Das Resultat der gemeinschaftlichen Arbeit wird hernach zwischen den Familien nach der Zahl der Arbeiter geteilt †). Gemeinschaftliche Arbeit und Verteilung der Resultate ist besonders dort allgemein, wo von Wasser überschwemmte Wiesen sich befinden ††). Die Aeußerung also, die Fürst Wassiltschikow gelegentlich ausspricht: Im russischen communalen Leben soll nie eine gemeinschaftliche Production und eine Verteilung der gewonnenen Producte stattgefunden haben, da eine solche dem Princip, auf welchem die russische Feldgenossenschaft basirt ist, nicht entspricht †††), diese Aeußerung des in seinen Schlüssen vorsichtigen Forschers erscheint dennoch als vollkommen unbegründet und den Beobachtungen wenig entsprechend. — Nach dem Statut vom 19. Februar 1861 über die Befreiung der Bauern aus der Leibeigenschaft ist es den Bauern gestattet, nach Entrichtung der Ablösungsgelder das communale Eigentum in Privateigentum aufzulösen, wenn im Schoße der Gemeinde für einen solchen Beschluss eine Majorität von drei Viertel der Gemeindemitglieder sich findet. Wie die Beamten und die adeligen Grundbesitzer auf die Anfragen der Regierung sich äußerten, ist an eine Benutzung

*) Pachmann, S. 21—22. Anm. 3. — Arbeiten der Commission zur Reformirung d. Dorfger. III, S. 21.

**) Pachmann S. 22. Kawelin l. c.

***) Pachmann l. c. —

†) Pachmann S. 22.

††) Idem S. 33.

†††) Wassiltschikow. Grundbesitz und Ackerbau II, S. 32.



dieses Rechtes durch den spontanen Willen der Bauern nicht zu denken. »Den Wunsch den communalen Grundbesitz in Privatbesitz umzuändern, sagt Einer, habe ich nie einen Bauern aussprechen gehört. Im Gegenteil jeder Versuch, eine solche Reform herbeizuführen, ruft Klagen, auch Widerstand hervor. — Merkwürdig, sagt ein Anderer, dass obwohl die Bauerngemeinden das ihnen gegebene Recht der Auflösung der Feldgenossenschaft sehr gut kennen, nicht eine einzige von ihnen einen solchen Entschluss gefasst habe. Das Propagandiren der Idee des Privateigentums durch die Beamten hat ebenfalls keinen Erfolg gehabt. Ein Dritter constatirt dieselbe Tatsache und behauptet, dass ohne Gewaltmittel diese Reform nicht durchzuführen sei. Und so weiter, und so weiter*). Mehr noch. Die Anhänglichkeit an die uralte Form des Eigentums geht so weit, dass das von den Gutsbesitzern in Pacht genommene Land zur gemeinschaftlichen Nutzung verliehen wird. Die Bauern schließen mit den Gutsbesitzern die Pachtverträge Jeder für seine eigene Person. Nachdem das Geschäft abgeschlossen ist, bilden die Pächter eine Commune und verteilen zwischen den Teilnehmern die Ackerteile nach dem oben beschriebenen Grundsatz**). Ebenso handeln sie, wenn sie durch Kauf Grundstücke von den Grundbesitzern erwerben***). Wir können hier ein Analogon aus der Handlungsweise der Bauern in Großbritannien im vorigen Jahrhundert aufführen. »In Irland und Hochschottland, sowie an der schottisch-englischen Grenze war bis tief ins XVIII. Jahrhundert das System des runring (partnership-tenure) verbreitet, wonach eine Mehrheit von Personen, auch wohl eine ganze Gemeinde eine Feldmark pachtete, und dem Eigentümer solidarisch dafür haftete.« Das in Pacht genommene Land verteilte sie hernach unter die Mitglieder alljährlich durch Verloosung. Die Arbeit, zumal

*) Eine Auslese von diesen Aeußerungen bringt auch in einer Anm. Sokolowsky. S. 105—106. Anm. 2.

**) Wassiltschikow I, S. 515. Pachmann S. 15. Sokolowsky S. 107 auch Anm. 2. —

***) Sokolowsky S. 107 Anm. 3.

das Pflügen wurden gemeinschaftlich vollbracht, — die Weiden blieben in ungeteilter Gemeinschaft *).

Als höchstes Ideal erscheint im Bewusstsein des russischen Bauern die sogenannte schwarze Verteilung des Grund und Bodens. Es soll jedes Privateigentum am Grund und Boden aufhören und die ganze Masse desselben unter Alle nach der Seelenzahl verteilt werden **). Die im Jaroslawischen Gouvernement wohnenden altgläubigen Dissidenten (Raskolniks) verleihen dieser bevorstehenden schwarzen Verteilung einen religiösen Charakter: Vor Weltende wird die Wahrheit ihren Tron auf der Erde aufrichten. Sodann wird der Grund und Boden unter Alle gleichmäßig verteilt werden ***). Die Weiden endlich werden gemeinschaftlich benutzt und es wird keine Rücksicht genommen auf die Viehzahl, die einem Bauernhof gehört. Ob er viel oder wenig Stücke besitzt, er hat das Recht sie alle auf die Weide zu schicken †).

Die Commune als Ganzes erscheint als Träger der Rechte in Bezug auf den Grundbesitz. Schon darum kann also dem Einzelnen kein großer Spielraum für seine persönliche Willenstätigkeit in Betreff des ihm zugewiesenen Grundbesitzes gewährt werden. Daher ist jede Verfügung eines Einzelnen über den Grundbesitz, die zu einer Veräußerung führen kann, unmöglich ††). Merkwürdig aber ist, dass dennoch die Rechtstermini »Kauf« und »Verkauf« bei solchen Rechtsgeschäften vom Volke gebraucht und angewendet werden, wo auf Veräußerung nicht hingezielt werden kann. So sagt man »einen Acker für die Wintersaat kaufen«, oder »ein Stück Land für Sommersaat verkaufen«, obwohl hier nur von einem Mietsvertrag die Rede ist †††), d. h. die betreffenden Ackerteile nur auf eine bestimmte Zeit von Demjenigen,

*) Maeculoch. Statistik I, S. 295 ff., 523 ff. Roscher. Nationalökonomie etc. S. 235.

**) Jakuschkin. Gewohnheitsrecht S. XIX.

***) Jakuschkin ibid. l. c.

†) Pachmann S. 24. Kawelin Woche l. c.

††) Pachmann S. 19.

†††) Idem S. 5.

dem diese von der Commune zur Benutzung angewiesen sind, einem Anderen überlassen, vermietet werden. Wir machen auf diese Sitte aufmerksam, da, wie schon Prof. Pachmann bemerkt, sie auch bei anderen Völkern auf der primitiven Culturstufe im Rechtsverkehr herscht*). Wir haben dies schon bei den Juden bemerkt. Auch dort war der Kauf und Verkauf kein Handelsgeschäft. Der Beobachter wie der Altertumsforscher darf sich also nicht beirren lassen, wenn er diese Benennungen gebrauchen hört oder ihnen in Documenten begegnet und darf aus der Gebräuchlichkeit dieser Ausdrücke keineswegs schließen, dass der Grund und Boden bei dem betreffenden Volke veräußert werden kann oder konnte, da das Vorherschen des communalen Eigentums auf den primitiven Culturstufen bei allen Völkern ohne Ausnahme die Möglichkeit der Veräußerung ausschließt, und dieselbe erst auf einer sehr vorgeschrittenen Entwicklungsstufe sich einstellt

---

Der Handel auf den primitiven Culturstufen.

Von M. Kulischer.

Für Handel, für Kauf und Verkauf, war und ist in den Gemeinschaften, die sich auf den primitiven Culturstufen befinden, kein Raum vorhanden. Wenn daher von den Aschanti berichtet wird, dass ihnen der Handel so fern liegt, »das sie nicht einmal begreifen, wie jemand etwas kaufen könne, das er nicht selbst braucht«**), so ist dies selbstverständlich und kann sich auf alle Gemeinschaften, die sich

*) Pachmann S. 113 Anm. — Bechmann. Der Kauf. Erlangen 1876. I, S. 25 u. ff.

**) Waitz. Anthropologie der Naturvölker. II. S. 107.

auf einer ähnlichen Culturstufe befinden, beziehen. Es ist selbst der Kauf eine Anomalie in einem solchen Zustande, der Kauf zum Verkauf aber eine Ungeheuerlichkeit sondergleichen. Der bekannte englische Reisende Mariner war in den ersten Tagen seines Aufenthaltes auf der Südseeinsel Tonga in einer großen Verlegenheit, wie er sich Lebensmittel verschaffen könnte. »Als er dem König Finow seine Not klagte, konnte dieser nicht genug über solche Stupidität des Weißen erstaunen. Er fragte, wie man sich die Nahrungsmittel in England verschaffe, und als er hörte, dass Jedermann, was er für sich und seine Familie braucht, mit Geld erkaufe, dass jemandes Freunde nur dann bei ihm essen, wenn sie ordentlich eingeladen sind, und dass man Fremde kaum je einlade, wenn es nicht in der Absicht geschehe, eine Bekanntschaft mit ihnen anzuknüpfen, so lachte er über diesen garstigen Charakter, über diese Selbstsucht der Europäer. Er sagte Mariner, die Tonganer Gewohnheit sei weit besser, und er habe, wenn er sich hungrig fühle, weiter nichts zu tun, als in ein Haus zu gehen, wo eben gegessen und getrunken werde, und sich mit hinzusetzen und Gesellschaft zu leisten ohne Einladung«. Von dieser Zeit an war der Charakter der Europäer bei den Tonganern sprichwörtlich und wenn jemand in ein Haus eintrat, »um mitzuessen, sagten sie scherzend: Nein, wir werden es mit Euch machen nach der Weise der Papalongis (Europäer); geht nach Hause und esset, was ihr erworben habt, und wir wollen essen, was wir erworben haben« *). Aehnliches hat D'Urville auf Neuseeland erlebt.

Wir müssen aber bemerken, dass ein solches genossenschaftliches Verhalten nur gegen Genossen oder solche Fremde, die in die Zahl derselben aufgenommen sind, stattfindet, nicht aber gegen alle. Mit Fremden ist überhaupt auf einer gewissen Stufe kein friedlicher Verkehr möglich. Von Kauf oder Verkauf kann also wiederum keine Rede sein. Zuerst wird der friedliche Verkehr zwischen Nachbarcommunen

*) Waitz Gerland VI, S. 110.

durch den Frauenkauf ermöglicht und erst zu dieser Zeit fängt allmählich auch der Austausch von Gegenständen an, die verschiedene Communen besitzen. Aus einigen Tatsachen können wir über diesen primitiven Tausch oder Handel urteilen. Mit Furcht und Zagen nähern sich die Mitglieder verschiedener Communen einander zum Kauf und Verkauf. Das friedliche gegenseitige Verhältnis kann jeden Augenblick unterbrochen werden, und man ist auf der Hut, um von einem möglichen Ueberfall nicht überrascht zu werden. Die Käufer und Verkäufer sind Feinde. Sie unterbrechen ihre Feindschaft nur auf kurze Zeit, um den Austausch zu bewerkstelligen. Man kommt zusammen auf einem neutralen Streifen Landes, der die Communen von einander scheidet, und entfernt sich wiederum, sobald die Angelegenheit erledigt worden ist.

Um die Entwickelung des Handels und der in ihm bis jetzt geltenden Normen zu begreifen, muss man den angedeuteten Ausgangspunkt des Handels im Gedächtnis behalten. Der Handelsverkehr ist ursprünglich ein Verkehr von feindlich gesinnten. – Am Niger findet man die ursprüngliche Art des Tauschhandels: »Der Verkäufer legt seine Waare an einer bestimmten Stelle am Boden nieder und zieht sich zurück; darauf erscheint ein Anderer und legt neben jene, was er für sie geben zu können glaubt und zieht sich dann ebenfalls zurück, um abzuwarten, ob sein Angebot angenommen und abgeholt wird oder nicht, in welchem letzterem Falle er sich dann entweder entschließt etwas zuzulegen, oder das Seinige wieder zurücknimmt«*). Ebenso wird auf Fernando-Po »eine Linie in den Sand gezogen, auf deren beiden Seiten man die Tauschwaaren niederlegt und übrigens dasselbe Verfahren beobachtet«**). Von dem Handel der Tschibockos und Tschuktschen berichtet Kotzebue Folgendes: »Der Fremde legt . . zuerst einige Waaren ans Ufer und entfernt sich, der Tschibocke kommt, besieht die Sachen, legt dann so viele

*) Winterbottom. S. 231. Waitz II, S. 102.
**) Waitz II, l. c.

Felle daneben, als er ungefähr dafür geben will und geht auch zurück; hierauf nähert sich der Fremde wieder, untersucht, was man ihm geboten und nimmt, wenn er zufrieden ist, die Felle mit, indem seine Waare dableibt, oder lässt im entgegengesetzten Falle Alles liegen, entfernt sich noch einmal und erwartet die Zulage des Käufers. So geht der ganze Handel stumm und wortlos vorüber« *). Von dem Handelsverkehr der Bewohner Taprobanes und römischer Kaufleute mit den Serern, die »jenseits des Emolischen Gebirges (unter welchem Namen der mittlere Teil des Himâlaya verstanden wird) wohnten, berichten Plinius und Pomponius Mela Folgendes: Sie kamen den Kaufleuten entgegen«, die Ausländer legten dort auf dem jenseitigen Ufer des Flusses die von ihnen mitgebrachten Handelsgüter neben die von den Serern ihnen zum Kaufe angebotenen nieder; die Serer trugen die ausländischen Waaren davon, wenn ihnen der Tausch gefiel ... Wegen dieses Mangels an Gewinnsucht und ihrer einfachen Sitten werden sie von einem römischen Geographen als ein höchst gerechtes Geschlecht bezeichnet und wird von ihnen gesagt, dass sie durch den Handel sehr bekannt geworden waren, den sie auf diese Art führten, dass sie ihre Sachen an einsame Orte niederlegten und sich dann entfernten« **). Diese Handelsform, diese Art des Austausches auf einem neutralen Orte ist allen Völkern der primitiven Culturstufe gemeinsam. »In alten Zeiten«, sagt Lubbock, »war es üblich, zur Vermeidung von Streitigkeiten, eine Strecke neutralen Gebietes zwischen den Besitzungen der verschiedenen Völker zu lassen . . Solche nicht angebaute Bezirke dienten als Weideplätze und bildeten eine Versammlungsstätte der Kaufleute, die auf diesem neutralen Gebiete die Erzeugnisse der betreffenden Länder verhandelten; hier wurden ferner Verträge abgeschlossen und

---

*) Kotzebue, Erste Reise I, S. 150. — Klemm. Allg. Culturg. II, S. 301.

**) Plinius VI, 24, 8. Pomponius Mela III, 7. Lassen. Indische Altertumskunde B. III (1857) S. 85. —

öffentliche Spiele und Belustigungen angestellt *).« Da dieser neutrale Platz die Grenze der Nachbarterritorien bildete und mit Steinen von dem bewohnten Gebiete abgesondert war, so wurden diese Grenzsteine — Termen, oder Hermes-Mercur — als Beschützer und Beschirmer, als Gott des Handels betrachtet. Dieser Gott wird gemäß dem ursprünglichen Charakter des Handels und des Völkerverkehrs geschildert. Er war »der Beschützer der Reisenden und Hirten . . und beschirmte nicht nur die Redner, die Kaufleute und Ausrufer, sondern auch die Räuber, Taschendiebe und sämmtliche Spitzbuben« **).

Die Feindschaft der Communen wird auf eine gewisse Zeit eingestellt und der Handelsverkehr findet statt, aber nur auf die bestimmte Zeit und auf dem bestimmten Ort. — Die nordamerikanischen Indianer hatten »einen großen Marktplatz am Missisippi . . Dort kamen sie alle des Handels wegen zusammen. Was für Stämme hier auch aufeinander trafen, so mussten sie ihre Feindschaft unterdrücken und alle feindseligen Handlungen vermeiden«. Auch das rote Gebirge war als Freistätte und Friedensort betrachtet« ***). Pöppig fand ähnliches »bei den Chilenen, die in den Anden einen Ort hatten, wo sie des Handels wegen mit den Weißen zusammen kamen« †). Wenn in Guzula die Markttage anfangen sollten, wurde Landfrieden (trève) angekündigt, so dass die Kaufleute aus dem Negerlande dort für große Geschäfte sich versammelten ††). Im Mittelalter knüpften sich »an die Feste und Wallfahrten . . . . Märkte« †††). Daher wurden vorzugsweise »die geistlichen Stifte die Sammelplätze des Verkehrs« §), d. h. neutrale Orte oder Berührungspunkte verschiedener Communen: »Das Volk strömte zur Messe und zum Kram

*) Lubbock, S. 253—254.
**) Lubbock S. 253.
***) Klemm. Allg. Culturg. II, S. 133.
†) Pöppig. Reise I, S. 377. Klemm II, S. 133.
††) Bastian. RV. LXIX, Anm. 63. —
†††) Hüllmann. Städtewesen I, S. 285 u. f. Beer I, S. 127. —
§) Beer, ibid. l. c.

nach Bischofsitzen und Klöstern, der Gottesfriede des Weihplatzes schirmte auch den Handel« *). Daher finden wir ursprünglich nur »die Plätze in der Nähe der Kirchen von Kaufleuten in Anspruch genommen, um an den Markttagen oder den jährlichen großen Messen hier ihre Waaren feil zu bieten« **). Daraus ist auch der Umstand zu erklären, dass in Russland, nach einem Bericht des englischen Reisenden Fletscher vom Jahr 1588, die Mönche damals die besten Kaufleute waren und allerlei Artikel verhandelten ***). Nach Nowgorod durften die deutschen Handelsleute nur zweimal im Jahre kommen. »Die Kaufleute kamen selbst mit ihren Waaren oder schickten ihre bevollmächtigten Diener und mussten den Hof wieder verlassen, sobald die Waaren ausgetauscht und der gesetzlich bestimmte Termin ihres Aufenthaltes abgelaufen war« †). Die besonderen Höfe erscheinen ebenfalls als Folge der Unmöglichkeit frei den Umgang mit den Fremden zu pflegen. Diese Höfe sind von allen anderen Bauten abgesondert und gehören keineswegs zur Gemeinschaft. Diese Höfe und Häuser bilden besondere politische Gemeinschaften — Communen und werden nach eigenen Regeln und Gesetzen verwaltet. So wie in Nowgorod erhielten die mit Venezien handelnden Deutschen dort ein besonderes großes Kaufhaus »fondaco di Tedeschi« genannt ††). Den Kölner Handelsleuten war in London ebenfalls ein besonderes Haus, die »Gildehalle« eingeräumt †††). Später wurde dieser Hof erweitert und erhielt den Namen »Stahlhof«. Er war der Hauptsitz des häuslichen Handels in London §). Diese Höfe bildeten besondere Communen und wurden nach Art der selbständigen Communen ein-

*) Idem I, S. 133 auch 139.

**) Idem I, S. 138. —

***) Rostislawlew. Ueber die Güter und Einkünfte russischer Klöster (Russisch). Petersburg 1876, S. 29.

†) Idem S. 254—255.

††) Idem S. 186. —

†††) Idem S. 241. —

§) Idem S. 262.

gerichtet und verwaltet. So stand in Nowgorod an der Spitze des Hofes ein »Oldermann«, der »für die Dauer des Aufenthaltes« der Deutschen in Nowgorod »gewählt wurde. Der Oldermann bestimmte sich vier Ratsmänner als Gehülfen... Im Vereine mit den vier Ratsmännern saß er zu Gericht, urteilte über Leben und Tod .... Die Versammlung der Kaufleute, Steven genannt, wurde von ihm berufen« *). Ebenso bildete »die Gesammtheit der römischen Bürger, die sich (zu Geld- oder Korngeschäften) als Handelsleute in Markt- und Messorten — negotiatores und als mercatores oder als Publicanen in den Provinzen — aufhielten, einen eigenen Convent (conventus civium Romanorum), der mit dem Prätor an der Spitze gewissermaßen das römische Gemeinwesen im fremden Orte darstellte« **). Im Wiener Stadtrecht des XIII. Jahrhunderts war es »bei Strafe von zwei Mark Gold fremden Kaufleuten — Schwaben, wie alle Deutschen jenseits Passau und Regensburg genannt wurden — verboten über Wien hinaus ihre Waaren zu verführen. Auch durften sie sich nur zwei Monate in Wien aufhalten und ihre Waaren nur Wiener Bürgern verkaufen« ***). Nach dem Kölnischen Stadtrecht, das sie vom Erzbischof Konrad im Jahre 1254 erworben hatten und das von Karl IV im Jahre 1355 bestätigt wurde, durften die Fremden »zu Tal nur bis Riel nahe unterhalb der Stadt, zu Berg nur bis Rothenkirchen fahren. Alle dieses Recht Verletzenden sollte jeder Bürger »hansen«, d. h. mit Rohr und Binsen binden und zur gesetzlichen Strafe ziehen dürfen; »wer den Halm, heißt es dort, zerriss, verfiel mit Person und Fracht dem Burger«. Ferner sollten sich fremde Kaufleute nur sechs Wochen in der Stadt aufhalten und alljährlich nur dreimal wiederkommen dürfen« †). Wir finden also hier ausdrücklich das frühere feindliche Verhalten gegen die Kaufleute, die für den Verkehr mit den Handelsleuten ursprünglich aufgestellte

*) Beer I, S. 255—256.

**) Bastian. Rechtsverh. S. 76.

***) Beer, Allg. Gesch. d. Welthandels I, S. 234.

†) Beer I, S. 241.

Scheidegrenze und die Rückkehr zur Feindschaft, wenn der Kaufmann die althergebrachten Satzungen übertreten hat.

Ebenso feindlich verhalten sich die Handeltreibenden zu denen, mit welchen sie im Handelsverkehr stehen. Wir wissen schon, dass die Kaufleute unter einander Communen bilden mit allen Pflichten und Rechten derselben. Zum gegenseitigen Schutze gegen die ihnen feindlich gesinnte Bevölkerung der Handelsplätze müssen sie diese Gemeinschaften oder Compagnien bilden. Und wie der die Kaufleute beschützende Gott Hermes sind diese Compagnien zwiefacher Natur. Man handelt dort, wo man nicht rauben kann, und raubt dort, wo man nicht nötig hat zu handeln. Ueberall bewähren sich die Worte des Mephistopheles:

> Man hat Gewalt, so hat man Recht,
> Krieg, Handel und Piraterie
> Dreieinig sind sie, nicht zu trennen*).

Liebe und Einigkeit der Compagniemitglieder gegen einander, Hass und Feindschaft gegen die Bevölkerung der Handelsplätze ist das Princip, welches diese Compagnien der Kaufleute, ebenso wie wir es bei den Dorfcommunen gesehen haben, durchdringt. Die Einrichtungen dieser Compagnien sind dieselben, wie es die Einrichtungen der Communen sind und auch die Benennungen des Vorstandes der Compagnien, wie wir schon oben gesehen haben, dieselben wie die Benennungen des Communalvorstandes.

Nach Ibn-Batuta bildeten die Aschi-Brüder mit einem Ilchanen an der Spitze »eine durch Kleinasien verbreitete Brüderschaft reicher Kaufleute, die als Brüder Ritter, *Achewoth Fatijan,* überall Zellen zur Bewirtung von Reisenden hatten« **). Der Ilchan ist das Oberhaupt der Föderation, der oberste Chan. Und ebenso wird auch das Oberhaupt der verbündeten Kaufleute — Ilchan genannt. Im Mittelalter verbanden sich mehrere Kaufleute eines Ortes, oder später mehrer Orte, die nach einer und derselben Richtung Handel trieben, zu

*) Goethe Faust. 2. Teil, 5. Aufzug.
**) Bastian. Rechtsv. S. 115. —

Genossenschaften: Gilden, Hansen, »die gemeinsam auch die Erlangung von Handelsprivilegien an fremden Orten erstrebten«*). In England finden wir Hansen schon im XII. Jahrhundert, — »in Frankreich — die Pariser Hansa, welche das Alleinrecht des Handels auf der Seine zwischen Paris und Rouen besaß«**). An der Spitze einer solchen Handelsgesellschaft stand »ein gewähltes Oberhaupt, der Hansagraf; so zu Middelburg, Regensburg, Wien«***). Zum Verkehr mit England vereinigten sich in Frankreich »24 Städte der Picardie und Flanderns.... unter dem Namen: die Hansa von London†). Zum Zwecke des Handels auf Gothland schaarten sich die deutschen Kaufleute ebenfalls in eine Genossenschaft zusammen, — der Lilienbusch war »ihr äußeres Wahrzeichen«††). Zum Zwecke des Handels vereinigten sich auch die Ostseestädte. »In einer Vertragsurkunde vom Jahre 1241 verbinden« sich Hamburg und Lübeck »wechselseitig zur Landfriedensschirmung, zur Sicherung des Meeres von der Trave — bis zur Elbemündung. In demselben Jahre 1241 vereinigen sich die Städte Soest und Lübbeck zur Beilegung ihrer bisherigen Streitigkeiten und »dass die vormalige und alte Freundschaft zwischen beiden Teilen hergestellt sein soll«†††). Im Jahre 1293 schlossen fünf Städte: Wismar, Lübeck, Rostock, Stralsund und Greifswalde »einen Verein auf drei Jahre« zum Besten des Friedens, zu Nutz und Frommen des gemeinen Kaufmannes und zu wechselseitiger Hülfe in Verfolgung ihres Rechtes sowohl zu Wasser als zu Lande«§). Die älteren russischen Kaufleute, die Tschumaken gingen auf die Reise zu Handelszwecken nicht anders, als in Compagnien — Artel genannt. Später nannte

*) Beer I, S. 137. —

**) Idem l. c.

***) Hüllmann, Städtewesen I. Beer, I S. 138.

†) Levasseur, Hist. des classes ouvriers en France. Paris 1859. S. 346. Beer, ib. S. 222.

††) Beer, ib. 245. —

†††) Beer, ib. S. 248.

§) Idem S. 246. —

man diese Gesellschaften — Walki. Sie waren alle bewaffnet und außerdem eine Strecke Weges von Kriegsleuten begleitet*). An der Spitze dieser Compagnie stand ein von den Beteiligten gewähltes Oberhaupt, der Anführer, der Ataman. Sein Wagen ging den andern voran. Alle Einzelheiten der Reise wie des Handels wurden von ihm bestimmt, er war auch Schiedsrichter bei einem Streit der ihm untergeordneten. Neben ihm fungirte noch ein anderer Beamte — der Koch (kuchar)**). Der Handelsgewinn gehörte den Mitgliedern der handelsreisenden Compagnie gemeinschaftlich***). Wir sehen hier also eine reisende Commune mit communalen Institutionen und Gesetzen. Noch bis zur heutigen Zeit haben die kleinrussischen Tschumaken diese Reiseart bewahrt†). Nur sind sie aus Handelsleuten Fuhrleute geworden. Sie vermieten sich schaarenweise, — in Arteln mit einem Ataman an der Spitze an Einzelne zum Waarentransport††).

Da der Handelsverkehr ursprünglich nur zwischen Mitgliedern verschiedener Communen, zwischen Feind und Feind stattfindet, so erscheint der Handel auch noch in späteren Zeiten als ein für die Commune feindliches Gewerbe. Ein Einheimischer, ein Communalmitglied kann und darf sich also mit einem Gewerbe, das auf die Uebervorteilung seiner eigenen Brüderschaft gerichtet ist, nicht befassen. Feindliches Verhalten, Betrug, Uebervorteilung ist nur den Fremden gegenüber gestattet. Daher sind die gewerbsmäßigen Handelsleute, wenn ihnen auch eine dauernde Niederlassung in den Communen endlich gestattet wird, nur Fremde. — In Bornu ist der Handel »nicht in den Händen der Eingeborenen, son-

---

*) Aristow, Der Handel des älteren Russlands (Russisch) S. 185. Rudczenko, Die Tschumakischen Volkslieder. Kiew 1874. (Russisch) S. 6. —

**) Rudczenko S. 16. 32. —

***) Idem S. 33. —

†) Idem S. 32, 34. —

††) Idem S. 17—18, 22 und 34.

dern fast ausschließlich in denen der Mauern, und der von Waddai wird von den fremden Dschellab geführt« *).

Henry Main berichtet in seinen »Village-Communities«, dass — wie viele zuverlässige englische Beamte ihm mitgeteilt haben — in den Dorfcommunen in Indien die Kaufleute nicht zu den Mitgliedern derselben gezählt werden und die Rechte derselben nicht genießen können. Obwohl diese Handelsleute meistenteils reich sind und in Folge dessen große Macht besitzen, werden sie in die Dorfversammlungen als rechtsfähige Mitglieder nicht zugelassen. Sie werden auch nicht in die Municipalinstitutionen derjenigen Städte aufgenommen, die sich aus der Verbündung von mehreren Dörfern ausgebildet haben**). Die Kaufleute sind also in Indien noch immer kein organisches Product derjenigen Commune, wo sie ihren Wohnsitz aufgeschlagen haben und werden daher als Fremde behandelt. — In England hatten im Mittelalter »den bedeutendsten Teil des Binnenhandels.. die Juden inne, die von einigen Königen in Schutz genommen wurden«***). Ebenso »trieben Geldhändler aus Lucca, Florenz, Siena und Rom.. in England, wie anderswo wucherische Geschäfte« †). Auch in Deutschland führten nur die Fremden »Handel um des Gewinnes willen« ††). Zuerst waren es größtenteils »römische Kaufleute, die diesen Handel betrieben« †††). In späterer Zeit erwähnen »die Chronisten vorzugsweise Wenden und Juden als Kaufleute« §). Dieselben Zustände finden wir in allen europäischen Ländern auf der entsprechenden Culturstufe. »In Böhmen befand sich der Handel bis ins XI. Jahrhundert größtentheils in den Händen der Ausländer«, der Juden, Deutschen und Italiener, die sich in

---

*) Waitz II S. 102.

**) Main, S. 126—127, 197. —

***) Beer, II S. 297.

†) Idem S. 298. —

††) Idem S. 225.

†††) Idem S. 226. —

§) Idem S. 229. —

Prag ansässig machten*). »In Ungarn waren es vorzugsweise die dahin verpflanzten deutschen Colonisten, welche handels- und industrietätig waren«**). Auch die französischen »Chronisten nennen unter den Kaufleuten viele Juden«***).

Beurteilungen.

O. Liebmann, zur Analysis der Wirklichkeit. — Strassburg, 1876. 619 S.

Das uns vorliegende umfangreiche Buch Liebmanns, zur Analysis der Wirklichkeit, gibt einer maßvollen und verständigen philosophischen Weltanschauung Ausdruck. Wie so vielen neueren Leistungen auf dem Gebiete der theoretischen Philosophie hat auch Liebmanns Untersuchungen die Kantische Philosophie als Ausgangspunkt gedient. Der Verfasser weist nachdrücklich darauf hin, dass auf Kant zurückgegangen werden müsse (cf. p. 214), und erklärt auf dem Standpunkt des Kriticismus zu stehen (p. 143). Neue großartige Resultate, wie sie die dogmatischen Systeme anbieten, hat darum das Buch zu seinem großen Vorteile nicht aufzuweisen. Auch auf Vollständigkeit und streng systematischen Gang erhebt es keinen Anspruch.

Es ist zum Teil aus früher veröffentlichten Einzelarbeiten zusammengetragen und an Stelle einer strengen Disposition tritt deshalb nur ein logischer Plan.

Die Philosophie erklärt Liebmann mit Aristoteles als Forschung nach den höchsten Principien, oder noch passender mit Kant als Wissenschaft von den Grenzen der Vernunft

---

*) Idem, I S. 238. —

**) Idem l. c. —

***) Idem I, S. 219.

(p. 5 u. 259). Ihre erste Aufgabe ist eine Erkenntniskritik oder Transcendentalphilosophie, welche die Tragweite und die Grundgesetze der Intelligenz feststellt. An sie schließt sich die Untersuchung der objectiven Probleme des Makrokosmos und Mikrokosmos, die Naturphilosophie und Psychologie an. Zuletzt hat die Philosophie das Reich der Werte und Ideale als Ethik und Aesthetik zu durchforschen. Nach diesem Plane schreitet Liebmanns Untersuchung vor.

Berkeleys Immaterialismus leugnet durch die Behauptung der Identität von esse und percipi die absolute Realität und Substanzialität des materiellen Universums. Der englische Bischof begründet seine Lehre durch den nominalistischen Satz, dass die abstracten Begriffe leere flatus vocis, dass alle unsere Vorstellungen intuitiv seien, und durch Hinweisung auf Widersprüche, die in einer mehr als mentalen Existenz der Materie liegen. Liebmann zeigt (p. 416 ff.), dass die von Berk. angewandte Methode der Selbstbeobachtung die Frage nach der psychischen Existenz abstracter Ideen nicht lösen kann. Er versucht durch eine eigene Methode das Vorhandensein derselben zu beweisen. Die Geschwindigkeit des sprachlichen Vorstellens ist, wie er zeigt, trotzdem eine exacte Messung nicht möglich ist, kaum der des intuitiven Vorstellens gleich. Hieraus folgt, dass das begriffliche Denken vom intuitiven Vorstellen unabhängige psychische Realität besitzt, wie es anderseits auch vom Sprechen unabhängig ist. Eine mentale Existenz der Ideen hat Berk. wohl nachgewiesen, aber nicht eine n u r mentale Existenz. Sind also die Argumente Berks. widerlegbar, und ist auch seine Lehre, die consequent Solipsismus sein sollte, durch theologische Speculationen zersetzt, so bleibt doch das Dogma Berks. als Hypothese möglich. Die Rechtsfrage zwischen Idealismus und Realismus ist überhaupt das Fundamentalproblem der neueren Philosophie.

So beschäftigt denn die Grenzbestimmung zwischen idealistischen und realistischen Factoren unserer Erkenntnis Liebmann im ganzen ersten Teile.

Der Satz, dass die empirische Welt ein Phaenomen ist, ist zum Gemeinplatz der Philosophie und Naturwissenschaft

geworden. Nicht die Dinge selbst, sondern nur unsere eignen Vorstellungen sind uns gegeben; nur durch das Medium unseres subjectiven Bewusstseins erkennen wir zunächst die sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten der Außenwelt, wie Farbe, Licht, Schall, Wärme, Geruch, Geschmack etc.; sie sind nur Affectionen unserer Sinnlichkeit. Die qualitativen Unterschiede sinken in der theoretischen Physik zu quantitativen zurück. Die Qualität des Inhalts selbst bleibt als eine subjective Modification übrig. Die Physiologie ergibt mit ihrer Lehre von den specifischen Energien der Sinne dasselbe Resultat. Ein idealistischer Factor unserer Erkenntnis ist damit schon durch die exacte Naturforschung in die moderne Weltanschauung hineingelegt.

Die Philosophie geht über dies Resultat hinaus: Auch die Realität des Raumes wird angetastet. Der empirische Raum zuerst tritt *κατ' ἐξοχήν* durch die Wirksamkeit des Gesichtsinnes ins menschliche Bewusstsein. Durch einen Act unserer Intelligenz, durch das Sehen, wird der Inhalt unserer Gesichtsempfindungen localisirt und objectivirt. Es entspringt das räumliche Bild erst durch einen subjectiven Act. Der Anschauungsraum eines jeden einzelnen ist daher ein subjectives Phaenomen, nichts absolut Reales extra mentem. Auch der reine Raum der Geometrie kann den Charakter der subjectiven Genesis, der Phaenomenalität, nicht verleugnen. Dies wird, so meint Liebmann, durch gewisse höchst subtile Speculationen der modernen Mathematik, nämlich die Untersuchungen Lobatschewkys, Gauss, Riemanns, Helmholz über die Axiome der Geometrie gezeigt, die den Nachweis liefern, dass der geometrische Raum nur ein Specialfall unter vielen möglichen ist. Es kann ein logisch unanfechtbarer Begriff eines Raumes von n Dimensionen concipirt werden, und von ihm aus gilt die Folgerung auf die Möglichkeit von Intelligenzen, die einen uns unbegreiflichen Raum anschauen. Die auf die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Fundamentalwahrheiten Euklids begründete Kantische Lehre muss also, weil jene eben nicht allgemein und notwendig sind, zu der nur problematischen Behauptung umgewandelt werden,

dass der ebne Raum von drei Dimensionen mit der wesentlichen Organisation unseres Anschauungsvermögens solidarisch verknüpft sei. Die Subjectivität auch des reinen geometrischen Raumes ist also bewiesen.

Auch die Zeit, wenigstens insofern sie als extensive Größe gedacht wird, erscheint als subjectiv. Die empirische Zeit als extensive Größe von einer Dimension ist messbar; sie hat ein subjectives und ein objectives Maß. Das subjective Zeitmaß aber ist für die verschiedenen Individuen und selbst für ein und dasselbe Individuum verschieden und variabel. Die subjective Zeit ist also keine absolute. Ein objectives constantes Zeitmaß existirt aber ebenso wenig. Nur durch Bewegung, durch räumliche Größen in letzter Instanz messen wir die Zeit. Nur in Gestalt einer continuirlichen Reihe gleich großer und mit gleicher Geschwindigkeit ablaufender Bewegungen existirt ein Zeitmaß. Aber das gegebene Maß, die Drehung der Gestirne, ist nicht völlig constant. Und überhaupt ist das räumliche Maß kein zeitliches. Es als zeitliches aufzufassen gelingt nur durch einen vitiösen Cirkel (p. 86). Die empirische Zeit ist also als extensive Größe unbestimmt und subjectiv. Um ein festes Zeitmaß zu gewinnen, ist die Annahme einer absoluten Zeit nötig. Die absolute Zeit ist theoretisch unentbehrlich. Aber sie ist nur eine Fiction, eine notwendige Hypothese, um den Begriff der Bewegung zu construiren. Es ist nicht möglich, sie als transcendent Reales zu hypostasiren. Sie ist subjectiv und nur die Idee der objectiven Möglichkeit eines Geschehens, einer Succession.

Die Bewegung ist zunächst relativ und also kein Prädicat der Dinge. Wie aber neben dem empirischen Raum und der empirischen Zeit ein absoluter geometrischer Raum und eine absolute Zeit gefordert wird, so fordert die Physik eine absolute Bewegung. Der mathematischen Betrachtung erscheinen Ruhe und Bewegung nur als Beziehungsprädicate, nicht als absolute Merkmale der Dinge. Das dritte Axiom Newtons, von der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung ist ganz aus der Relativität der Bewegung abgeleitet. Die Physik dagegen mit ihrem Trägheitsaxiom verlangt absolute

Bewegung. Das Trägheitsaxiom fordert Beziehung auf den absoluten Raum, indem es geradlinige Bewegung erfordert, absolute Bewegung, indem es constante Geschwindigkeit verlangt, oder besser gesagt, unter der Voraussetzung absoluter Bewegung ist das Trägheitsaxiom allein gültig. Die mathematische Betrachtung der Bewegung nimmt nur auf den relativen Raum Rücksicht, die physikalische zwingt gegenüber den concreten Tatsachen zur Annahme eines absoluten Raumes und einer absoluten Bewegung. Reiner Raum, reine Zeit, reine Bewegung sind notwendige Fictionen; hierin liegt ihre transcendentale Bedeutung, aber nicht eine transcendente Realität ausgesprochen. Die Philosophie zeigt somit, die Resultate der naturwissenschaftlichen Forschung ergänzend, auch die Subjectivität dieser Formen.

Ergänzt werden diese Untersuchungen durch einige Bemerkungen, zur Theorie des Sehens. Nach der Lage und Größe des Netzhautbildes im Verhältnis zu dem gesehenen Objecte fragend, bestreitet Liebmann die Theorie Joh. Müllers und Ueberwegs, nach der die gesehene Ausdehnung des Objectes nur der wahren Ausdehnung des Netzhautbildes identisch und das optische Gesammtphaenomen eine auf den Kopf gestellte Welt innerhalb unseres Sensorii bildet, welcher eine größere auf den Füßen stehende reale Welt jenseits unseres sinnlichen Bewusstseins zu Grunde liegt. Er erklärt sich dagegen für die Nagelsche Projectionstheorie. Der Kern der Polemik gegen Ueberweg und Müller liegt in dem Nachweis, dass ihre Hypothese metaphysische, unbeweisbare Voraussetzungen in sich schließt.

Die räumliche Anordnungsweise der Sinnesanschauung erklärt sich aus der Beschaffenheit unserer Intelligenz. Die Lichtempfindung ist an sich raumlos; sie wird aber durch Hinzukunft eines intellectuellen Factors localisirt und verräumlicht. Ohne Ort ist kein Raum. Der Elementarprocess des Raumbewusstseins besteht in der Localisation. Der gegebene Ort ist aber unser subjectives Localisationscentrum, der persönliche Raummittelpunkt. Von diesem aus findet alle räumliche Auffassung statt. Das optische Ich coincidirt mit

dem logischen. Das empirisch räumliche Weltbild ist kephalocentrisch. Unsere Raumform geht aus typischen Formatgesetzen unserer Intelligenz hervor. Mit Kant ist zu sagen, dass der Raum »e natura mentis stabili lege proficiscens veluti schema omnia omnino externe sensa sibi coordinandi« sei.

Die zuversichtliche Fundamentalvoraussetzung sämmtlicher Realwissenschaften und ein Satz, dessen subjective Allgemeinheit bei allen denkfähigen Köpfen feststeht, ist das Causalitätsgesetz, gemäß dem alles in der Welt mit realer Notwendigkeit nach unveränderlichen Gesetzen geschieht. Anders verhält es sich mit der empirischen Form des zeitlichen Verstreichens, der von der Zeitgröße selbst unabhängigen bloßen Zeitfolge. Eine kategorische Antwort auf die Frage, ob diese allein auf Rechnung des anschauenden Subjectes zu schreiben, oder ob sie ein Attribut des absolut Realen sei, meint Liebmann, ist zwar nicht möglich, problematisch aber gilt die Antwort, dass auch die Zeitfolge subjectiv sei. Es lässt sich eine zeitlose absolute Intelligenz denken, die das Universum sub specie aeternitatis anschaut. Sieht man von der Zeitfolge ab, so ist jedes Naturereignis ein logischer Schluss. Unter Voraussetzung einer absoluten Weltintelligenz erscheint der gesammte Naturprocess als zeitlose Weltlogik. Man hat die vollendete Logik der Tatsachen.

Unsere Erkenntnis aber setzt Gesetze a priori voraus. Das a priori lässt sich nicht wegdisputiren; aus bloßen Sensationen wird keine Intelligenz. Der scheinbare Sieg der großen englischen Empiriker des achtzehnten Jahrhunderts ist nur durch den Gegensatz zu dem falschen Cartesianischen Noologismus hervorgerufen. Durch Leibniz' Unterscheidung bewusster und unbewusster Vorstellungen wurde der englische Empirismus seines Bodens beraubt. Hielt er sich auch gegenüber dem inhaltslosen Dogmatismus Wolffs, so wurde durch Kant der Begriff des a priori von neuem vertieft, und der Humesche Skepticismus überwunden. An Stelle des Dogmatismus tritt bei Kant die neue Transcendentalphilosophie; das a priori gewann eine kosmische, ja metakosmische Bedeutung. Das Kriterium des a priori ist für Kant die

absolute Allgemeinheit und Notwendigkeit; a priori sind die allgemeinen Formgesetze der Erfahrung, mögen sie nun Anschauungs- oder Denkformen sein. Ob Kant die richtigen Gesetze fand, mag zweifelhaft sein. Mit seiner Aufgabe befand er sich im Recht. Unser vorstellendes und erkennendes Bewusstsein ist das Urphänomen, über dasselbe kommt niemand hinaus. Suchen wir in diesem Bewusstsein die Kriterien der Wahrheit, so kommen wir zu den allgemeinen Erkenntnisgesetzen, den apriorischen Wahrheiten. Diese allgemeinen Gesetze des Denkens sind teils logisch, teils mathematisch. Die logischen sind allgemeiner, die mathematischen umfangreicher und fruchtbarer. Den allgemeinen Gesetzen muss die Empirie entsprechen, denn alle empirische Erkenntnis hat es nur mit Phänomenen innerhalb unserer Intelligenz zu tun. Jetzt ist der Boden für die Betrachtung der Natur geebnet, die Transcendentalphilosophie hat die Schranken und die Fähigkeit unserer Erkenntnis festgestellt.

Die Naturphilosophie kann nicht den Kern der Dinge erfassen. Alles menschliche Wissen ist an die Schranken menschlicher Intelligenz gefesselt. Der bunte qualitative Schein des Weltalls, die räumliche und zeitliche Form des Geschehens kann nicht als notwendige Bedingung aller Intelligenz angesehen werden. Und alles Empirische ist nur relativ. Die Natur ist unergründlich. Ueberall bleibt ein rätselhafter Rest. Das »Dass« begreifen wir, das »Wie« und »Was« bleibt uns verschlossen. Trotzdem ist die Welt und sie muss für uns sein, wie sie ist. Was mit den Sinnen wargenommen wird, ist Tatsache, hat empirische Realität. In der Gesetzlichkeit der Tatsachen, in der Notwendigkeit gleicher Auffassung für alle Individuen liegt das Kriterium der empirischen Realität. Auch derjenige, der den idealistischen Factor in unserer Erkenntnis annimmt, hebt damit die Naturwissenschaft nicht auf, wenngleich jedes Gesetz für ihn mit der restringirenden Formel »für uns« behaftet ist.

Der richtige Weg der Forschung ist von der mathematischen Naturwissenschaft betreten worden. In der empirischen Welt ist alles quantitativ bestimmt. Aus Prin-

cipien, denen jede quantitative Bestimmung fehlt, lässt sich die Welt nicht ableiten. Der wirren Mannichfaltigkeit des empirischen Geschehens gegenüber tritt zuerst die logische Classification ein. Zu der Classification muss sodann die Theorie kommen, die die Einsicht in die Gesetzlichkeit des Geschehens begründet. Allgemeine Gesetze werden aufgesucht, die die quantitativen Bestimmungen enthalten. Die Gesetze sind darum mathematische. Die Theorie schreitet noch weiter vorwärts, indem sie die speciellen Gesetze höheren allgemeinen unterordnet. Zu den Gesetzen tritt der Kraftbegriff als der objective Realgrund. Aus den obersten Gesetzen, vor allem dem Trägheitsaxiom und den Kräften, müssen in der mathematischen Naturwissenschaft die empirischen Gesetze deducirt werden. Der philosophische Wert dieser Wissenschaft ist höher als der philosophischer Speculationen mit quantitätslosen Principien. Freilich kann die Theorie nicht alles erklären. Als unerklärter Rest bleibt der Kraftbegriff und das Trägheitsgesetz übrig. Aber keine philosophische Theorie hat bis jetzt diesen Rest zu beseitigen gewusst.

Nicht als Grenzbegriff des Erkennens, nicht einmal als Grenzbegriff der speciellen Wissenschaft kann das Atom betrachtet werden. Selbst in der physikalischen und chemischen Theorie kann es nur als Interimsbegriff gelten. Und vor der Corpusculartheorie, welche verschwindend kleine aber doch räumlich ausgedehnte Atome annimmt, verdient der Dynamismus, welcher raumlose Kraftcentra statuirt, den Vorzug.

An Stelle der mythischen Schöpfungsgeschichten ist jetzt in unserer Kosmogonie die Kant-Laplacesche Hypothese getreten. Sie leistet dem logisch rationalen Einheitsbedürfnis am besten Genüge. Mit der mechanischen Naturerklärung aber ist die Teleologie nicht unvereinbar. Die stufenmäßige Entwicklung des Weltalls vom Mechanismus zum Chemismus und von hier zum Organismus drängt vielmehr zur Teleologie, zur Annahme einer Urintelligenz, wenn nur nicht der Teleologie ethische Bedenken entgegen ständen. Zeitlich erscheint der Weltprocess unbeschränkt. Wenn auch unser Planeten-

system vergänglich ist, wie es entstanden ist, so ist, da das materielle Universum im Weltraum wie dieser grenzenlos erscheinen muss, doch eine ewige Palingenesie möglich. Die Weltkörper können wir uns mit Organismen nach Analogie des unsrigen bevölkert vorstellen, doch dürfen wir uns jene Organismen nicht dem unseren zu ähnlich denken.

Unsere Erde zeigt organische und unorganische Wesen. Dem Organismus ist der Stoff gleichgültig, die Form wesentlich, während in der unorganischen Welt die Form nebensächlich ist. Im Organismus aber verbindet sich ein rätselhaftes Plus mit dem Chemismus und Mechanismus. Dass der Organismus aus dem unorganischen Stoff entstanden ist, das ist für den Anhänger der Kant-Laplaceschen Theorie Tatsache. Das »Ob« der generatio aequivoca ist zweifellos; aber das »Wie« ist unermittelt. Ist aber die generatio aequivoca angenommen, so ist damit die Grundidee des Darwinismus nahe gelegt, nämlich die allmähliche Entstehung der verschiedenen organischen Formen aus einander. Sie begegnet uns auch schon bei Kant, Herder und Göthe. Darwin hat für die Descendenztheorie die exacte Formel gefunden; er hat das empirische Material gesammelt und die einzelnen dabei mitwirkenden Factoren wie Erblichkeit, Kampf ums Dasein etc. festgestellt. Seine Hypothese erscheint dem unparteiisch urteilenden Philosophen recht annehmbar. Aber der Darwinismus ist keine causale Theorie, er erklärt nicht das Problem des Lebens. Die causae occasionales der Entstehung gibt er wohl an, aber die Realgründe bleiben auch bei ihm ein Rätsel. Die Naturgesetze erklären nicht die Entstehung der Organismen. Es treten andere unbekannte Gesetze hinzu. Versteht man nun unter Platonismus den metaphysischen Formalismus überhaupt, und unter den Ideen jene Gesetze, aus denen der bleibende und substantielle Typus der Dinge hervorgeht, so widerspricht sich Platonismus und Darwinismus nicht, vielmehr weist eins auf das andere hin. Die Descendenztheorie klärt nicht alle Rätsel auf. Wie kommt es, dass ein Muttertier entwicklungsfähige Eier oder ausgetragene Kinder hervorbringen kann? Wie kommt es,

dass gewöhnlich die Nachkommen den Vorfahren ähnlich sind? Hier sind die eigentlichen Realgründe unbekannt. Noch weniger ist das Rätsel zu lösen, wie es kommt, dass sich geistige Functionen an die entstandenen physischen Organe anschließen. Und ganz abgesehen von allen diesen Fragen, bleibt der Kern der Dinge, welcher von unsern Verstandesformen unabhängig ist, gänzlich unerschlossen.

Das Tier zeigt eine eigentümliche Begabung im Instinct. Instinct ist Naturgabe; er trifft das Richtige ohne Ueberlegung. Erklären wir den Instinct rein aus Naturgesetzen, so bleibt die Zweckmäßigkeit der instinctiven Handlungen unerklärt; erklären wir die instinctive Handlung durch einen Zweck, so übertrifft ein niedriges Insect allen Menschenverstand. Wir stoßen hier wieder auf ein Rätsel. Hier haben wir ein Können ohne Lernen, eine angeborene Kunst. Die moderne Formel für dies Rätsel ist Vererbung, und eben diese Vererbung nimmt die Descendenztheorie an. Instinct erscheint dann als Specialfall eines durch Vererbung entstandenen Gattungsgedächtnisses. Aber das Rätsel ist damit nicht beseitigt. Vererbung ist ein Factum, kein erklärendes allgemeines Gesetz.

Zur Ermittelung der intellectuellen Grenze zwischen Menschen- und Tierverstand bietet sich die Sprache des Menschen und die Sprachlosigkeit der Tiere dar. Letztere hat einen intellectuellen, nicht physischen Grund. Aber auch die sprachlosen Tiere scheinen nicht aller Fähigkeit zur Bildung abstracter Begriffe beraubt. Trennt man in psychologischer Beziehung das stumme Anschauungsurteil und das begriffliche Einzelurteil von dem reinen begrifflichen Urteil, so scheinen hoch begabte Tiere noch das begriffliche Einzelurteil bilden zu können. Der praktische Verstand der Tiere ist schon früh entwickelt; aber in der Virtuosität der Bildung abstracter Begriffe übertrifft der Mensch mit Hilfe der Sprache das Tier bei weitem und das rein begriffliche Urteilen scheint dem Tiere ganz zu fehlen. Dass darum die Kluft zwischen Tier und Mensch doch einmal geringer gewesen und überschritten sein kann, dem steht der jetzt bestehende Unterschied nicht im Wege.

Beim Menschen selbst tritt als wunderbarstes die Verknüpfung von Geist und Leib entgegen. Der Materialismus nun behauptet die Identität oder Unzertrennlichkeit von Geist und Gehirn. Aber der Materialismus ist nur die Asymptote der Psychologie. Wäre die Aufgabe die er sich stellt, die geistigen Tätigkeiten als Functionen des Gehirns abzuleiten, erfüllt, so wäre er doch nur eine empirische Theorie, nicht eine Lösung transcendentaler Fragen. Aber auch nicht im entferntesten ist jene Aufgabe vom Materialismus bisher gelöst. Noch ist nirgend aus der Beschaffenheit des Gehirns die psychische Leistung als naturgesetzlich notwendige Folge deducirt. Im gedächtnismäßigen und verstandesmäßigen Gedankenverlauf zeigen sich zudem Ordnung und Verknüpfung unserer Vorstellungen als logisch geregelt und Normen unterworfen. So müsste denn der Hirnmechanismus, wenn er den Gedankenlauf hervorruft, auch nach logischen Gesetzen wirken und dann wäre die Materie etwas ganz anderes, viel mehr als die Physik, die Chemie, die Physiologie darunter versteht. So bleibt denn in der Natur manches Rätsel. Schon beim Krystallisationsprocess wird die Natur geheimnisvoll und für chemische und mechanische Naturerklärung unzugänglich. Je höher hinauf, um so größer werden die Schwierigkeiten. Man wird zu der Idee genötigt: Ist die Vernunft Naturproduct, so muss auch die Natur Vernunft haben. Uebrigens zeigt sich in der Natur neben Genialität im Typischen, Stümperei im Einzelnen.

An diese Auseinandersetzung schließt Liebmann einen Abschnitt zur Aesthetik und Ethik. Wir verzichten auf seine Wiedergabe. Denn erstens erhebt sich die Betrachtung nicht über die Grenzen eines Schattenrisses, ja soweit sie die Ethik betrifft, kaum zu dem Niveau einer philosophischen Untersuchung hinauf; sodann scheint uns Ethik und Aesthetik sehr wohl zum philosophischen System, aber doch nicht recht zur Analysis der Wirklichkeit zu gehören. Denn dass die Ideale Bildner der Wirklichkeit sind, ist doch nur im beschränkten Sinne wahr. Sie gestalten ja wohl hier und da das menschliche Leben, aber im Reiche der niederen

Organismen, oder beim großen unorganischen Weltprocess sind sie nach unserer antiteleologischen Ansicht ohne Einfluss. Endlich halten wir Ethik und Aesthetik nicht für praktische, normative, sondern auch für theoretische Wissenschaften. Wir würden sie also nach anderem Plane behandeln. Auch Logik ist für uns nicht Lehre von den normativen Gesetzen des Denkens, sondern Lehre von den Naturgesetzen des Gedachten. Der Wille ist praktisch, die Wissenschaft nicht.

Liebmann hat seine philosophischen Betrachtungen in ein leichtes und anmutiges Gewand gehüllt. Zuweilen freilich klingt der Stil etwas rhetorisch, zu modern, und an Stellen könnte der Ausdruck schärfer und genauer sein. Ich verweise z. B. auf die Entgegnung G. Knauers in den Phil. Monatsh. IX p. 81 ff. gegen Liebmanns Abhandlung über relative und absolute Bewegung. Liebmann sagt: »Wer das Trägheitsgesetz anerkennt, der gibt absolute Bewegung zu, und wer diese leugnet stößt jene um.« Mit Recht entgegnet Knauer: Er hätte schärfer sagen müssen: »Wer das Trägheitsgesetz anerkennt, der tut es unter der apriorischen Anschauung absoluter Bewegung.« Liebmanns Gedankengang führt zuletzt freilich auf dasselbe hinaus. Die Entstehungsart des Buches hat aber die Disposition an Stellen geschädigt. Das erste Capitel z. B. trägt die Ueberschrift Idealismus und Realismus. Mit diesem Titel contrastirt der geringfügige Inhalt. Nur die Argumente Berkls. sollen untersucht werden. Als Argument Berkls. gilt aber unter anderen die Bekämpfung der Existenz abstracter Begriffe. Trotzdem heißt es p. 25: »Die Irrtümlichkeit jenes Nominalismus, mit dem dieses Argument steht und fällt, wird an einer anderen Stelle dieses Werkes nachgewiesen werden.« Der Nachweis folgt dann erst im II. Abschnitte p. 416 ff. an einer Stelle, wo er viel weniger hingehört. Denn dass die Existenz abstracter Begriffe gar nicht durch die empirisch psychologische Methode ermittelt werden kann, diese Frage also nicht in die Psychologie gehört, sondern über sie hinaus greift, gibt Liebmann selbst p. 424 zu. Die Anordnung im ersten Abschnitt scheint nicht durch einen einheitlichen Gedanken getragen. Während

zuerst der Nachweis der Idealität von empirischer Qualität, Raum, Zeit etc. als Leitfaden vorschwebt, wird unter der Hand die Frage nach der absoluten Zeit, der absoluten Bewegung das wichtigere Problem. Auch findet an Stellen, wenn unsere Erwartung gespannt wird, ein Abspringen auf eine nebensächliche Frage statt. In dem Abschnitt zur Theorie des Sehens z. B. wird die Frage aufgeworfen, wie sich die räumliche Anordnungsweise der Sinnesanschauung erklärt, und doch die Kernfrage, warum der Inhalt der Schallempfindungen unräumlich, der der Gesichtsempfindungen räumlich erscheint, gar nicht berührt. Fast komisch ist es, wenn in den Aphorismen zur Kosmogonie erst die Richtigkeit der Kant-Laplaceschen Hypothese uns beschäftigt und plötzlich an Stelle hiervon die Untersuchung tritt, ob Kant und Laplace nicht von Buffon und Newton ausgegangen sind. — Den philosophischen Standpunkt aber, den Liebmann vertritt, können wir nur acceptiren. Sowohl mit dem Nachweis der Idealität von Raum, Zeit etc. als mit der Verteidigung des a priori und der Bekämpfung des englischen Empirismus als auch besonders mit dem besonnenen Urteil über die noch unerklärten Rätsel der Natur trifft er nach unserer Ueberzeugung das Richtige. In einigen Punkten würden wir weniger Reserve und mehr Entschiedenheit wünschen.

Wenn die mentale Existenz der Ideen nachgewiesen ist, so ist nach unserer Ansicht auch die nur mentale Existenz bewiesen. Denn was subjectiv ist, kann zwar zum Wesen der Erkenntnis, der Erscheinung, des Objectes, nicht aber zum Wesen des Dinges, abgesehen von aller Intelligenz gehören. Es schwindet, wenn das Subject aufhört, während das Ding unverändert fortbesteht. Wie kann etwas das mental ist, mehr als mental sein? Zudem scheint mir die rein subjective Natur des Raumes und auch der Zeitfolge aus dem Umstande hervorzugehen, dass beide ohne Synthesis, deren Subjectivität als Act des Verstandes gegeben ist, gar nicht entstehen können. Ueber die Apriorität von Raum und Zeit wage ich nicht zu entscheiden. Bis zu einem gewissen Punkte ist die Frage unlösbar. Widerlegt ist

die Apriorität jedenfalls durch die neueren mathematischen Theorien des Raumes nicht, aber ebenso wenig von irgend jemand bewiesen. Die Subjectivität von Raum und Zeit, und hiermit ein wesentlicher Factor des Immaterialismus hat mit der Apriorität nichts zu tun. Jene ist nachweisbar, diese mindestens unbewiesen.

Auch der Teleologie ist Liebmann nach unserer Ansicht viel zu zaghaft entgegengetreten. Liebmann meint Physikoteleologie und Ueberzeugung von der strengsten mechanischen Naturnotwendigkeit seien verträglich. Es sei kein Widerspruch, wenn neben dem strengen Naturmechanismus der Plan einer Urintelligenz im Weltprocess angenommen werde. Nur ethische Gründe sollen der Teleologie widersprechen. Nun ein Widerspruch liegt allerdings nicht in jener Urintelligenz neben dem Mechanismus. Aber eine grundlose Dichtung ist sie; ein Sprung aus der Wissenschaft in die Mythologie. Soll uns denn die Einsicht, dass die mechanische Naturerklärung nicht alle Rätsel gelöst hat, oder vielleicht auch gar nicht lösen kann, dass ein unbegriffner Rest vom Weltall übrig bleibt, zu einer Ergänzung der Wissenschaft durch den Mythus treiben, oder sollen wir nicht in Anerkennung, dass unsere Forschung ihr Ziel noch nicht erreicht hat, weiter forschen und vorläufig statt der Dichtung eine Aufgabe setzen? Nicht allein ethische Bedenken, die allerdings schwerwiegend bestehen und in keiner Weise durch die wunderbaren Wege des Herrn beseitigt werden, sondern allgemein wissenschaftliche Gründe verbieten uns die Teleologie. Die Urintelligenz ist nur die Ausfüllung einer Lücke durch einen erdachten Begriff. Und nimmt denn die Intelligenz auf unserem Erdball nicht eine so secundäre Rolle ein, dass wir auf ihre Hülfe beim Anfangsprocess verzichten müssen? Sie ist spät entstanden, langsam vervollkommnet. Woher denn zu Anfang jene Urintelligenz? Zweck ist eine subjective und in der Naturforschung entbehrliche Kategorie. Der geringen Entschiedenheit der Polemik Liebmanns gegen die Teleologie entsprechen auch einige Bemerkungen im Capitel über den Instinct. Liebmann spricht von dem wunderbaren Factum,

dass jedes Tier ohne Gebrauchsanweisung von seinen Gliedmaßen den richtigen Gebrauch macht. Woher weiss man denn, dass es den richtigen Gebrauch macht? Das ist ein Zusatz zu dem natürlichen Verhältnis. So wird Teleologie eingeführt; aber die Natur selbst gibt hierzu keine Veranlassung. Die Unterscheidung des richtigen und unrichtigen Gebrauchs entstammt nur dem menschlichen Geiste. Und ist es denn in der Tat, wenn man die Natur bereits kennt, so wunderbar, dass ihre Producte, ihre eignen Kinder, auch ihren Bedingungen entsprechen? Im Instincte der Tiere liegt weniger das Wunderbare, als in der Entstehung des Organismus, und der geistigen Function überhaupt. Die instinctmäßigen Handlungen geben uns das Wunder nur mit Löffeln, eine vielfältige und stückweise Entstehung der Intelligenz. Mit Recht wird darum auch das Problem des Instinctes auf das allgemeine Problem der Vererbung zurückgeführt.

Besonders erwähnungswert erscheint das entschiedene und freie Urteil Liebmanns, wenn er das theologische Gebiet berührt. Er vermeidet weder die Berührung, noch ist sein Urteil halb oder befangen. Kirchliches Dogma und philosophische Forschung sind einmal unvereinbar, und dieses muss man offen aussprechen.

Die Polemik gegen gegnerische Ansichten scheint mir nicht überall gerechtfertigt zu sein. Ich finde sogar den Ton der Polemik gegen Männer wie Berkeley, Kant und Schopenhauer an Stellen nicht ganz entsprechend. Berkeley seine theologischen Ansichten vorzuwerfen, das neunzehnte dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts, ist ungerecht. Ich kann auch durchaus nicht den Solipsismus als Consequenz des Berkeleyschen Idealismus zugeben. Berkeley unterscheidet die willkürlichen Ideen von den ohne unsern Willen hervorgerufenen [Princ. XXIX, XXX, XXXIII etc.] und diese Scheidung führt eher zu einem Denkrealismus als zu einem Solipsismus. Dass Kant in dem Abschnitt über relative und absolute Bewegung ohne Recht getadelt ist, hat schon Knauer gezeigt. Auch die gelegentlichen Seitenhiebe auf Kants Ding an sich treffen in ihrer Allgemeinheit keineswegs zu. Es ist

bekannt, dass es, so weit das Ding an sich mit dem positiv bestimmten Noumenon identificirt ist, um ein Lieblingswort Liebmanns zu acceptiren, ein hölzernes Eisen ist; aber das Ding an sich tritt auch bei Kant in reiner Gestalt, schon durch den Begriff der Erscheinung bedingt auf. Man findet das Nötige hierüber in Riehl philos. Kriticism. Bd. I p. 423 ff: Auch Schopenhauer ist wohl unnötig hart getadelt. Die Schwächen seiner Metaphysik sind eclatant, und der Kriticismus kann mit derselben nichts anfangen. Aber welche Auffassung der Platonischen Ideen die historisch richtige sei, die Liebmanns, der sie zu Naturgesetzen umdeutet, oder die Schopenhauers, dem sie als typische Form gelten, scheint mir unschwer zu entscheiden. Und wenn ich einmal die Metaphysik fallen lasse, so möchte der Kern, der in Liebmanns Auffassung von der Musik steckt, sehr deutlich an Schopenhauer erinnern.

Unangenehm berührt die Notiz Liebmanns auf p. 69, wo er sagt, er habe die Ansichten, die gegen ihn vorgebracht seien, ignorirt, und ein solches Verfahren eine lex parsimoniae nennt. Schon Liebmanns Schreibart ist oft so vage, und unbestimmt, dass Verbesserung möglich erscheint.

Einzelne Resultate Liebmanns scheinen mir einer tieferen Kritik gegenüber nicht Stand zu halten, andere nicht genügend bewiesen. Ueber die Versuche Riemanns und Helmholtz', die Voraussetzungen der Geometrie zu ermitteln und eine Ableitung des Raumbegriffes durch die analytische Geometrie zu geben, habe ich mich in diesem Bande der Zeitschrift in der Beurteilung von Erdmanns Axiomen der Geometrie ausgesprochen.*) Das philosophische Ergebnis dieser Untersuchung erscheint mir nichtig, die Methode selbst irrig. Denn die Möglichkeit einer anderen Anschauung als im Raume wird nicht durch die logische Denkbarkeit nachgewiesen. Denkbarkeit einer Anschauung ist eine Incongruenz in sich.

---

*) Durch ein Versehen, an dem ich unschuldig bin, ist im Bande X dieser Zeitschrift p. 311 von Riehls Analysis d. W. geredet, während auf diese Anzeige von Liebmanns Werk hingewiesen werden sollte.

Die analytische Geometrie selbst lehrt nichts über die Eigenschaften des Raumes, soweit sie Analysis ist; und soweit sie dies nicht ist, ist sie eben durch die Euklidische Geometrie bedingt. Ich möchte hier nur noch einen auffallenden Gebrauch der analytischen Bestimmungen in der Auseinandersetzung hervorheben, den Erdmann wie Liebmann in gleicher Weise gemacht haben. Gauss hat gezeigt, dass in der ebnen Fläche jede beliebige Figur von jeder Stelle an eine andere verlegt werden kann, ohne ihre Gestalt zu ändern. Ebenso ist es mit der Kugelfläche etc., anders mit dem Ellipsoid. Es zeigt sich zuletzt, dass die Euklidische Geometrie nur in der Ebne oder in solchen Flächen gilt, die aus der Ebne durch Biegung bei ungeänderten inneren Maßverhältnissen entstehen, z. B. beim Cylinder und Kegel. »Geht man nun von der Fläche (d e m R a u m v o n 2 D i m e n s i o n e n) zu dem stereometrischen Raum von 3 Dimensionen, so kann man einen Raum mit constantem oder veränderlichem, einen solchen mit dem Krümmungsmaß gleich 0, oder gleich einem anderen Werte concipiren etc.« Hier scheint mir die Analysis Verwirrung gestiftet zu haben. Also jede Fläche ist von 2 Dimensionen und, das müsste dann die Folge sein, nur durch 2 Variable bestimmt. Ich möchte fragen, wie man eine Kugelfläche, eine Cylinder- oder Kegelfläche analytisch durch 2 Variable bestimmen will, wenn man zugleich in den Formen ihre Maßverhältnisse und ihre Gestalt zum Ausdruck bringt? Ich brauche dazu 3 Variable x, y und z. Jede Fläche hat für mich die Gleichung: $F(x, y, z) = 0$. Schon die allgemeine Gleichung der Ebne lautet ja: $ax + by + cz + d = 0$. Die allgemeine Gleichung einer Cylinderfläche ist: $y - bx = f(x - az)$; die Gleichung einer Kugelfläche: $x^2 + y^2 + z^2 = R^2$, die eines Rotationsellipsoids: $B^2 (x^2 + y^2) + A^2 z^2 = A^2 B^2$ etc. Jede Fläche wird also allgemein durch drei Variable bestimmt, ist ein Gebilde von drei Dimensionen. Wenn dies aber der Fall ist, so ist schon in der Discussion der Flächen das Gebiet des Raumes von drei Dimensionen betreten und zwar indem x, y, z hier schon in bestimmter Weise verwendet sind. Wie kann man nun

noch, wie zu etwas Neuem, zu dem Raum von drei Dimensionen übergehen und eine andere Folgerung, als eben von Gauss für die Flächen gezogen ist, für den Raum ableiten und sein Krümmungsmaß bestimmen wollen? Eine reine Unmöglichkeit, für den Mathematiker wenigstens. Hier ist Gebilde in der Ebne und Fläche verwechselt. Die Gebilde der Ebne haben zwei Dimensionen. Die Fläche hat, wenn das Coordinatensystem auf alle Punkte derselben bezogen wird, dagegen drei, nicht wie Liebmann meint, auch zwei. Man benutzt die analytischen Formen von drei Variablen zwei mal. Das eine mal hält man fest, dass man es mit Flächen im Raum zu tun hat, das andere mal will man statt der Flächen im Raume den Raum selbst bestimmen. Was bestimmen denn eigentlich die analytischen Formeln? Mir ist nur bekannt, dass durch die Variablen ein Punkt, eine Curve in der Ebne, eine Fläche bestimmt wird, wie aber der Raum selbst, oder nur ein Körper analytisch bestimmt werden solle, verstehe ich nicht. Uebrigens muss ich hier Liebmann gegen einen Vorwurf, den B. Erdmann (p. 122 f.) ihm gemacht hat, verteidigen. Erdmann behauptet, Liebmann finde in jenen mathematischen Speculationen das Beweismittel für Kants formalen Rationalismus. Nun, Liebmann erklärt p. 45 ausdrücklich, dass die Frage, ob der Raum a priori sei oder nicht, ihn hier gar nichts angehe. Und doch wird ohne diese Frage über den Kantischen Rationalismus gar nichts entschieden werden können. Liebmann will hier nur die Frage nach der Subjectivität oder Phaenomenalität des Raumes, sowohl des empirischen wie des geometrischen entscheiden; und dass er diese mit einem Ja entscheidet, das hat mit dem Kantischen Rationalismus nichts zu tun. Denn der Raum kann, wenn er subjectiv ist, noch ebenso gut a priori als a posteriori entstehen. Liebmann opponirt hier gelegentlich sogar gegen Kants Rationalismus; denn die Kantische Lehre von der Notwendigkeit und Allgemeinheit unserer Raumanschauung ändert er in eine nur problematische Behauptung um.

Die Abhandlung über die Logik der Tatsachen leidet

an einem bedenklichen Mangel. Die subjective Allgemeinheit der Causalität wird gezeigt, aber wie sieht es denn mit ihrer objectiven Gültigkeit aus? Hierüber suchen wir vergeblich Auskunft. Auch der Abschnitt über die Metamorphosen des Apriori gibt uns keinen Beweis hierfür. Und doch ist gerade diese Frage von großer Wichtigkeit und darf in einem Buche, welches die kritische Philosophie vertritt, nicht ununtersucht bleiben. Zeitfolge und räumliche Coordination sind ja doch auch subjectiv allgemeingültig, und doch beruhigt man sich nicht mit dieser Entscheidung und forscht nach ihrem Ursprunge und ihrer objectiven Geltung.

In der Untersuchung über die Existenz abstracter Begriffe ist ein recht origineller und scharfsinniger Beweisgang eingeschlagen. Ich glaube, es gibt daneben noch einen anderen, directen. Kann man zeigen, dass ohne allgemeine Verstandesgesetze eine Erfahrung unmöglich ist, kann man zeigen, dass der bloße Empirismus nie Erfahrung liefert, so hat man eine doppelte Quelle unserer Erkenntnis erwiesen. Für die Einordnung der einzelnen Vorstellungen oder Begriffe in das gesammte logische System der Gedanken ist dann der doppelte Weg möglich, entweder das Aufsteigen vom Einzelnen oder das Absteigen vom Allgemeinsten. Sucht man den abstracten Begriff auf die erste Art, so findet man ihn nie, man kommt nur zu Gesammtvorstellungen. Der entgegengesetzte Weg dagegen führt nie zu intuitiven Vorstellungen, sondern nur zu abstracten Gesetzen, welche eben die Stellung einer Vorstellung im Verhältnis zu den über- und untergeordneten Begriffen ausdrücken. Hierdurch wird volle Bestimmtheit und doch nie Intuition erreicht. Wir hätten damit die abstracten Begriffe. Nun meine ich, solle der allgemeine Zahlbegriff als der oberste Denkbegriff seine Abstammung nicht aus Abstractionen des Erfahrungsstoffes, sondern als intellectuelle Voraussetzung der Erfahrung deutlich genug verraten. Zahlen findet man nicht in dem Erfahrungsstoff. Man würde nur Einzelnes haben, wenn man sie nicht der Erfahrung zu Grunde legt. Von einer intuitiven Vorstellung kann beim reinen Zahlbegriff nicht die Rede sein.

Nur die Zusammenfassung eines intuitiven Stoffes drückt er aus. Vom Zahlbegriff aus führt der Weg abwärts zu weiteren abstracten Begriffen, die allerdings nicht vollzogene Vorstellungen, wohl aber deutlich bestimmte und circumscripte Gesetze der Vollziehung bezeichnen. Wenigstens für den, der wie Liebmann, und ich glaube mit Recht, den Empirismus bekämpft, ist die Existenz abstracter Begriffe auf directem Wege erweisbar, nicht mit Hülfe der psychologischen aber mit Benutzung der von Kant begründeten erkenntnistheoretischen Methode.

Noch eine auffallende Ansicht Liebmanns möchten wir zum Schluss erwähnen. P. 381 heißt es: »Es ist durchaus nicht einzusehen, weshalb im schlechthin grenzenlosen Raum die Zahl der Weltkörper und Fixsternsysteme eine endliche, begrenzte sein sollte. Wäre sie es, dann würde die materielle Welt, die uns Pygmäen freilich über alle Begriffe groß erscheint, im Vergleich zu dem sie nach allen Richtungen hin ins Unendliche umgebenden Raum zu einem verschwindenden Nichts zusammenschrumpfen. Und das klingt ungereimt.« Der Raum ist ja wohl subjectiv; die Materie im Raum dagegen, trotzdem Materie auch nur durch die Form unseres Bewusstseins existirt, dasjenige, dem ein Kern, eine von mir unabhängige Realität zu Grunde liegt. Was soll das heißen: Die materielle Welt wäre im Vergleich zum Raume ein verschwindendes Nichts? Jener Raum ganz abhängig von mir, jene Materie zwar als Materie auch abhängig von mir, an sich jedoch unabhängig, was soll der Vergleich zwischen ihnen? Wie soll die Größe des Raumes, den ich unendlich nenne, weil ich gewiss bin im Fortgange meiner Anschauung nicht gehemmt zu werden, die Größe und Zahl der Materie bestimmen. Ist Unendlichkeit ein Praedicat der Dinge an sich, oder auch nur der empirischen Objecte? Ganz gewiss nicht. Nicht die Voraussetzung der Endlichkeit der Materie, sondern ihrer Unendlichkeit klingt ungereimt.

Liebmann, der übrigens seine Ansicht mit anderen teilt, scheint hier entweder im Raume etwas Reales oder in den materiellen Dingen etwas Ideales zu finden, denn

wie kann sonst Raum und Materie in Bezug auf Unendlichkeit verglichen werden? Realität des Raumes aber kennen wir nicht, denn eben die Idealität desselben begründet der Kriticismus, dem wir uns anschließen. Absoluter Idealismus aber ist dieser philosophischen Richtung ebenso fremd.

Berlin. C. Th. Michaëlis.

Bruno Bauer, Philo, Strauß und Renan und das Urchristentum. Berlin, Gustav Hempel, 1874. 155 S. 8°.

Desselben Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum. Berlin, Eugen Grosser, 1877. 387 S. 8°.

In diesen beiden Werken bietet der Verfasser das schließliche Ergebnis seiner durch ein Menschenalter fortgeführten Forschung. — Er steht aber völlig vereinsamt. Und das scheint mir ein großer, ein erdrückender Uebelstand. Zunächst für seinen Stil. Denn da er bei seinen Untersuchungen fortwährend neben der Sache auch die herschenden Ansichten beachtet, so geht die Ruhe verloren und plastische Darstellung wird unmöglich. Er lässt uns fortwährend den Schlachtruf hören, und charakteristisch sind seine Phalanx-Perioden, wo nach einem Vordersatz eine lang gestreckte Reihe von Nachsätzen nachrückt. Der bloße Titel der oben zuerst genannten Schrift zeigt den Mangel an Plastik und das Schlachtgewirr schon hinlänglich. Doch muss ich anerkennen, dass das letzte Werk verhältnismäßig weit ruhiger und viel besser als die früheren geschrieben ist.

Die Vereinsamung des Verfassers war aber auch seiner Forschung nachteilig. In der Vorrede zu seiner Kritik der Evangelien von 1851 spricht er sie aus und erkennt sie als durch ihn selbst bewirkt, als seine »Schuld«: »ich gestehe

meine Schuld und rühme mich meines Erfolges«, mit welchen Worten ein Sieges-Jauchzen eingeleitet wird. Ich bin nicht in der Lage, zu wissen, ob seitdem und für immer wirklich die theologische Corporation, wie der Verfasser behauptet, »nie wieder eine beachtenswerte Leistung in Bezug auf die Frage, deren Lösung ich (der Verfasser) gebe, hervorbringen wird«; wenn aber der Verfasser dies seine Schuld nennt, so höre ich darin Hegelsche Dialektik. Aber auch von den Philosophen (und der Verfasser kennt nur Hegel und die Hegelianer) hat er sich abgesondert, weil er ihnen nicht »in den Himmel der Kategorien« folgen wolle; er suche zwar auch die Einheit, die er aber erst dann für erreicht halte, wenn er »durch die Erniedrigung der Detailuntersuchung hindurch gezogen« sein werde. So spricht er mit den Philosophen in theologischen Formeln. Das gehört auch zur Dialektik — aber zur unfreien.

Damals, 1851, hätte ich zum Verfasser gesagt, er möge doch lautlos sich vom Katheder der Theologen wie der Philosophen abwenden und zum Philologen Böckh gehen, wo er hören könne, wie man aus dem »Detail« »die Einheit der Anschauung« gewinne. Der Verfasser aber hat sich bloß die neuesten Arbeiten der Historiker über Cäsar und die römische Kaiserzeit (außer Mommsens römischer Geschichte, Herrmann Schiller, Geschichte des römischen Kaiserreichs unter Nero; Charles Merivale, History of the Romans under the Empire) angesehen, und er benutzt die Gelegenheit, die auch in der Wissenschaft eingetretene »Teilung der Arbeit« in geistvoller Weise aufs herbste zu geißeln (Christus und d. Cäs., S. 1—20).

Die Leser dieser Blätter wissen, dass auch ich weder mit den Theologen noch mit den Apriori-Philosophen, noch auch mit den Teil-Historikern der neuesten historischen Schulen übereinstimme. Nichts desto weniger scheint es mir ein wesentlicher Mangel, abgelöst von dem geistigen Gesammtleben der Gegenwart und dem vorwärts drängenden Strome der Entwicklung, außerhalb jedes Zusammenhanges mit den schöpferischen Bestrebungen zu stehen; man muss

suchen, wie mir scheint, mit der echten Philosophie und der echten Philologie unseres großen Jahrhunderts in Verbindung zu bleiben. Dann erkennt man auch, wie diese, selbst verleugnet, überall in der Gegenwart fortwirkt. Der Verfasser aber steht isolirt. Ob das seine Schuld ist, geht mich hier nichts an; aber ich sehe, dass es sein Mangel ist.

So wenig der Mensch fliegen kann, so wenig kann er losgerissen von dem Gesammtgeist denken. Aber etwas anderes ist es, sich innerhalb desselben seinen Platz erringen und sichern; oder aber vom Strudel unbewusst ergriffen mit fortgerissen werden; oder auch (und diese dritte Weise ist die des Verfassers) in einer kleinen Einbuchtung des Flusses, abgelöst von dessen eigentlicher Strömung, sich abmühen, durch Plätschern einen eigenen Wellenschlag zu erzeugen, der als der Strom selbst gelten soll. In solchem Falle werden die ohnmächtigen Schlachtrufe laut; alle heranrauschenden Wogen werden ausnahmslos verhöhnt; aber an den heisern Tönen bleibt doch immer die Verstimmung zu merken.

Wer sich einig weiß mit seiner Zeit und mit Wohlwollen auf die Menschen blickt, wird jede Bewegung auf rechtem Wege, jeden Schritt vorwärts mit freudiger Teilnahme verfolgen. Er sieht mit gleicher Freude hier den Schwachen in langsamem Gang, dort den Starken in stürmischem Laufe: hier wie dort drängt einer den andern. Darauf versteht sich der Verfasser nicht: wer nicht bei ihm, ist ohne ihn und wird von ihm als nichtig verspottet. Und niemand ist bei ihm. Ohne ihn aber etwas leisten und sein, ist unmöglich. Da ist David Strauß. Der Verfasser sagt von ihm: »Mit dem Christentum ist er freilich fertig; er ist es losgeworden. In welcher Weise? Das kann uns nicht interessiren, da seine angebliche Befreiung keine Spur des Neuen und Originalen an sich trägt« (Philo S. 20). Muss denn die Befreiung von einem Irrtum immer Neues und Originales enthalten? Ich denke beinahe umgekehrt. — Dass die deutschen Philosophen von Kant bis Hegel keine »wirkliche Kritik der evangelischen Geschichte zur Voraussetzung« (Evangelien S. VII) hatten, ist richtig; aber alles was der Verfasser auf der Seite zuvor über

die Notwendigkeit einer historischen Kritik der Evangelien treffend und tief bemerkt hat, zeigt doch nur die Notwendigkeit solcher Kritik für das Verständnis der Geschichte des Christentums, kommt aber gar nicht in Betracht für die metaphysische und ethische Kritik der christlichen Lehren. Solche Kritik fragt gar nicht nach dem historischen Pragmatismus, noch auch nach dem psychologischen Mechanismus, in welchem der zu prüfende Satz zustande gekommen ist. Wenn unsere Philosophen eine Kritik des Christentums nicht gegeben haben, so hat das wohl ganz andre Gründe als den Mangel der historischen Kritik. Und umgekehrt: gesetzt, es sei dem Verfasser gelungen, den Ursprung des Christentums aufs klarste und völlig zu ergründen, so werden wir willig für diese historische Forschung dem Verfasser den Lorbeer reichen; aber eine Kritik des Christentums ist damit nicht gegeben. Auch ist damit im mindesten nicht verbürgt, ob der Verfasser noch Christ ist oder nicht, und was für ein Christ er ist, kurz ob er frei ist. Dagegen könnte ein gesunder Sinn und sittliche Tüchtigkeit, auch ohne Kenntnis des Werdens und der Entwicklung, unmittelbar durch ja oder nein, oder bestimmtes teilweises ja und bestimmtes teilweises nein, die treffendste Kritik geübt haben und sich als frei bewähren. Denn Erkenntnis und Kritik sind zweierlei. Ohne Erkenntnis der Geschichte wird freilich eine richtige Würdigung des Gegenstandes für den Lauf der Zeiten, also eine historische Kritik, nicht gegeben werden können; aber die absolute Kritik, d. h. Kritik für die Gegenwart, Bestimmung, wie der Gegenstand uns gelten müsse, ist unabhängig von historischer Erkenntnis. So behaupte ich denn auch kurzweg, dass Hegels Kritik des Christentums in dem Abschnitt der Phänomenologie unter dem Titel »das unglückliche Bewusstsein« (S. 140—161) alles was der Verfasser in seinem »Philo« und seinem »Christus« sagt, bei weitem übertrifft.

Strauß hat sich dilettantisch Darwins Forschungen angeeignet. Auch dies will der Verfasser auf sich beruhen lassen: Strauß möge sich darüber mit den Naturforschern herumstreiten, »wenn sie es der Mühe für wert halten, die

Widerspiegelung der augenblicklich hervorragenden Theorien in seinem Geiste zu besprechen! Mag er von Monat zu Monat, von Jahr zu Jahr die Ueberraschung erleben, seine den Beobachtungen und Vermutungen des heutigen Tages entlehnten Sätze durch gründlichere Beobachtungen und Combinationen der Forscher umgestoßen und antiquirt zu sehen« (das. S. 21). Diese Stelle dürfte ausreichen, um unseren Plätscherer kennen zu lernen. Da kommt die breite Woge, Darwin geheißen — was kümmert sie ihn? sie wird zerschellen nach Monaten, nach Jahren, Jahrzehnten: er sieht es voraus, a priori, und wird nicht überrascht sein, wie apriorische Philosophen niemals überrascht werden — und er wird weiter plätschern, wie er geplätschert hat.

Es ist hier nicht der Ort, darzulegen, welche Verpflichtung ein Mann wie Strauß hatte, auch ein Mann wie der Verfasser gehabt hätte, sich zu fragen, was Darwin für unsre Religion und Ethik bedeute. Strauß hat sich diese Frage ehrlich gestellt. Der Verfasser überlässt alles den »Fachmännern«. Aber welches Faches sind denn die Männer, die darüber zu urteilen haben, ob in der Natur »das Gesetz des Fortschritts« bestehe? Das sind am Ende gar die Philosophen — die Kritik sei bei uns*).

Des Verfassers unplastischer Stil lässt mich oft in Zweifel darüber, was er eigentlich meine. Er sagt (das. S. 24), gewisse Leute »beweisen in ihren Ausführungen, wie wenig dazu gehört, um die Religion in ihrer neuesten Leere (sic!) zu vollenden. Da genügt der Gedanke der Einheit der Welt, ein leitender Zweck, ein organisirender Geist, das Ideal des Guten, die Beschämung der Materie durch den Geist, Freiheit

*) Der Verfasser scheint Darwin abhold; aber er verschmäht es nicht, gelegentlich auch aus der Natur die Geschichte zu erklären. So begreift er die Blüte und den Verfall gewisser Stäte und Gesellschaften aus der Fülle oder dem Mangel, dem lebhaften oder trägen Kreislauf des Blutes, dem stärkern oder schwächern Pulse. Die Eigentümlichkeit der Juden weiß er daher abzuleiten, dass in ihren Adern rohes Naturblut rollt, d. h. denke ich, solches das nicht durch einen gewissen Exorcismus in quasi-sanguinem verwandelt ist.

über Alles! Freiheit als der Preis der selbsterrungenen Sittlichkeit! Endlich das große Unbekannte, vor welchem sich die Naturforscher auf die Brust schlagen, wenn sie am Ende ihrer Experimente die Geduld verlieren«. Soll das Ironie sein, welche die Ueberfüllung solcher Religion geißeln soll? oder — kurz was soll das sein? Eins bekundet es aber gewiss: die Außer- und Ueberweltlichkeit des Verfassers.

Der Leser wird noch merken, warum ich den Verfasser so ausführlich bespreche. Es dürfte aber nötig sein, immer wieder dafür zu sorgen, dass er sehe, warum mir derselbe so achtungswert ist. In dem eben besprochenen Zusammenhang findet sich auch folgender Satz (S. 22): »Während Andere den augenblicklich unter Dilettanten beliebten Streit über Pessimismus und Optimismus vielleicht damit für ihre Person als einen belletristischen Wortstreit sich vom Leibe halten, dass sie Schopenhauers Behauptung, diese Welt sei die möglich schlechteste, allenfalls acceptiren und gerade die schlechteste als die möglich beste Welt anerkennen, weil sie mit ihren Gebrechen und mit ihrer Unsicherheit das rechte Feld für den Menschen ist sich aufrecht zu erhalten und aus dem innern Quell seines Mitgefühls die Kraft zum Kampf mit dem Elend und Leiden in seiner Umgebung zu schöpfen ...« Dieser Satz schlägt jenes schwächliche, unwürdige Gerede in edelster Weise.

Im Vorstehenden sollte der Verfasser nur vorläufig charakterisirt werden. Wir treten jetzt seiner Aufgabe näher, indem wir hören, was er an Andern vermisst. Strauß, sagte er (das. S. 42), habe nie die »Fähigkeit gezeigt, das Christentum im Zusammenhang mit den historischen Kräften und gesellschaftlichen Verhältnissen, von denen es umgeben und nur ein besonderer Ausdruck war, zu fassen« — er also wird dies unternehmen. Volles Lob erteilt er Gibbon (Christus S. 6); er stehe »hoch über den neuern deutschen philologischen Historikern«; nur konnte er noch nicht daran denken, »den Quell der evangelischen Moral und Seelenstimmung in den Philosophenschulen Griechenlands und bei

deren römischen Jüngern zu suchen und so erst das wahre Band, welches das Altertum mit seiner christlichen Geburt verknüpfte, aufzufinden«.

Schon hier, in der Vorrede seines letzten Werkes, also in seinen letzten Worten über die Sache, tritt uns eine wunderliche Unbestimmtheit über das Verhältnis des Christentums zum Altertum entgegen, eine Verwaschenheit, die in Bezug auf die Hauptsache durch das ganze Werk herscht. Analysiren wir doch den Satz. Der Quell des Christentums entspringt in den von Rom adoptirten Philosophenschulen Griechenlands, und dieser Quell, also der eigenste Geist des Altertums selbst, ist das Band, welches das Altertum — womit verknüpft? mit seiner christlichen Geburt — soll heißen mit dem Christentum, das von ihm geboren. Das Christentum ist die griechische Philosophie und wird von ihr geboren, und so verbindet es Christentum und Hellenentum.

Der Leser glaube nicht, dass ich hier nur eine verunglückte sprachliche Wendung des Verfassers rüge: nein die Wendung ist gerade nur so unglücklich wie die Ansicht des Verfassers. Ich greife noch einen Satz voraus (S. 275). Wir sollen nämlich erfahren, »wie das Judentum, welches für die Verschmelzung von griechischer Weisheit und römischer Innerlichkeit als Mittel diente, von der neuen Geburt einer einschneidenden Kritik unterworfen wurde«. Fehlte es denn der griechischen Weisheit an Innerlichkeit? Diese soll römisch sein: da doch die Römer erst durch die griechische Philosophie eine Innerlichkeit gewannen! Und um römisches und griechisches Wesen amalgamiren zu können, soll als Bindemittel Judentum nötig gewesen sein! und nachdem dieses Amalgam das Christentum geboren hatte, wandte sich die Geburt kritisch gegen das Bindemittel der Mutter.

Auch das Schlusswort des Verfassers, mit dem er uns entlässt, zeigt die wunderlichste Verirrung: »Das Schwert des Glaubens, mit welchem die Apostelfürsten ihrer Gemeinde durch die Kaiserzeit Roms den Weg bahnten und gegen die Ansätze des Mittelalters zur Militärdictatur beistanden, haben

sie, wie die vorliegenden Blätter nachweisen, von den Stoikern geerbt, welche mit der Kraft des Gewissens und der Ueberzeugung sich den militärischen Triumphen der Macedonier und der Römer entgegenwarfen. Dasselbe Schwert wird in der Hand der Nachfolger der Stoa blitzen, so lange und so oft eine politische Gewalt im Zusammensturz einer veralteten Weltordnung nur den Freibrief ihres Vorrechts und nicht das Werk einer allgemeinen Befreiung erblickt.«

Dieses Schwert der Stoa! das niemals zu etwas anderem gut war, als dass die Isolirten sich in dasselbe stürzten.

Und dieses Schwert soll die Kritik des Christentums schreiben? und damit die Auflösung des Christentums vollenden, dessen Untergang besiegeln? Denn dass dies der Verfasser will, spricht das Vorwort der Kritik der Evangelien (1851) unumwunden aus. Aber was soll nun daneben das Reden von dem revolutionären Christentum und der Umgestaltung des Altertums durch dasselbe und vom ewigen Blitzen des stoischen Schwertes?

Das Christentum ist gar keine Schöpfung, erfahren wir, ist selbst nur »die Auflösung des morgenländischen und classischen Altertums« (das. S. XI); und nicht die Kritik wird es auflösen, sondern »die Auflösung der christlichen Welt wird ihren Gang gehen; aber wir werden uns in ihr orientiren und mitten im allgemeinen Verfall uns selbst behaupten« (das.) — versteht sich mit dem Schwerte der Stoa! mit dem Schwerte, welches die Stoa den Aposteln des Christentums vererbt hat!

Schwert der Stoa! Schöne Täuschung! — Freilich ist es schön dieses Schwert, und ich bedaure jeden, der es nicht hat; ich will auch gern glauben, dass der Verfasser es besitzt; — aber schwingen kann er es nicht, oder er trifft nicht damit; sein Auge ist blöde, und sein Arm schwach. Er verwechselt es sogar gelegentlich mit dem »römischen Schwert«; dessen »kritische Rücksichtslosigkeit und Schärfe schafft das Universum, welches die griechischen Philosophen in Gedanken vorgezeichnet hatten, der Eine des Judentums trotz seines Eifers gegen die Naturgottheiten nicht gewinnen

konnte; es sichert die Entdeckung der Welt und formt den Orbis terrarum; . . mit Hülfe dieses kritischen Schwertes machten die kühnen Eroberer dem polytheistischen Naturzustand, dem Krieg aller gegen Alle . . . ein Ende, und vollbrachten sie was die Empörung der Philosophen und der jüdische Eifer vorbereitet und angedroht hatten, aber nicht ausführen konnten«. Vor dem Auge des Verfassers schob sich der stoischen Weisheit (und d. h. also dem Christentum) römischer Chauvinismus unter.

»Der Erfolg des römischen Schwertes zum Grundsatz umgewandelt gab dem Einzelnen die Gewissheit seiner Ueberlegenheit über das aristokratische Privilegium und die priesterliche Staatssatzung.« So ward »die Moral entfesselt«, »das Vaterland verflucht«; und so ward »eine Geschichte der Menschheit möglich«. »Diese Geburt des Gedankens des Fortschrittes und der Entwicklung schuf« — nun, was wird sie nicht alles geschaffen haben? »vergleichende Geschichte der Menschheit«, vergleichende Religionsgeschichte. —

Und diese kritische Revolution des römischen Schwertes ist das Christentum! Nun aber muss es der Verfasser antiquiren: denn es war gar keine Revolution; es war nur »eine Reproduction des Altertums in einer neuen Modification«! »Es hat die Religionsformen des Altertums nicht erklären können« (der Verfasser wird es können!) »es hat nicht das wirkliche Ich zum Herrn der Welt gemacht, sondern nur ein chimärisches Ich; indem es die Geschichte schuf, hat es dieselbe auch wieder vernichtet« (also diese Kritik war ihres eigenen Kindes Mörderin; oder war sie eine tote Geburt?)

Das ist alles seltsam. Aber es kommt noch seltsamer. Der doppelte Widerspruch von Revolution und nicht Revolution, Neu und gar nicht Neu, drängt sich auch in Einheit zusammen (das. XV): »Wie es bei jeder Revolution geschieht, die nur eine Modification des Alten ist, wurden auch in der christlichen die Fesseln des Altertums mit neuen vertauscht, die in Leib und Seele noch tiefer einschnitten.« Woher hatte denn aber das Christentum diese Fesseln? war es wenigstens im Schmieden, im Anlegen der Fesseln original? O nein

(S. XVI): »es stärkte sich mit allem Positiven, was die alte Welt erzeugt hatte, kräftigte sich namentlich mit Hülfe der römischen Disciplin und der jüdischen hierarchischen Satzung und verschmähte selbst den Zauber des Fetischismus nicht.«

Die Frage aber, welche »Einrichtung in der Welt« der Verfasser, nachdem das Christentum »zur Vergangenheit« geworden, befürworte, hat er sich nicht gestellt, und wir wollen sie ihm auch nicht stellen.

Gehen wir jetzt an die nähere Begründung und Entwicklung, die der Verfasser seiner Ansicht gibt. Es versteht sich, dass dieselbe alle Fehler haben muss, welche das Ergebnis so unsicher und in sich widerspruchsvoll gestalteten. Beachten wir aber, woran ich schon so oft erinnert habe, dass eine Entwicklung völlig unzureichend sein kann, um das zu beweisen, was sie beweisen sollte; dass sie lückenhaft und sogar unter unhaltbaren Voraussetzungen gemacht sein kann; und dass sie dennoch höchst wertvoll, anregend und befruchtend sein kann. So wird es sich auch wohl mit des Verfassers Forschungen verhalten.

Nach der gewöhnlichen Ansicht ist das Christentum die Tochter des Judentums. Wie bedingt mir diese Mutterschaft des letztern scheint, habe ich schon in einer Anmerkung auf S. 368 meiner »Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern« ausgesprochen, und überhaupt möchte ich hier beiläufig an das erinnern, was ich über den Charakter der Jahrhunderte, die uns hier beschäftigen, in dem genannten Werke S. 265 ff. und 365 ff. gesagt habe. Dass das Judentum eine der Bedingungen des Christentums war, hält auch der Verfasser fest. Nur, eben so unsicher wie er das Verhältnis des letztern zum Hellenentum bestimmt, bleibt dasselbe auch zum Judentum. Philo, sagt er (Philo S. 87), »hat die griechische Philosophie so bearbeitet, dass sie zur Vorstufe des Christentums wurde, und dieses sich zur Fortsetzung des Hellenentums machen konnte«; diese Vorstufe des Christentums konnte aber »der jüdische Denker« nur dadurch gestalten, dass er »durch die Versetzung der griechischen Philosophie in die Mitte des alttestamentlichen

Gesetzes der Kirche die Formeln zur logischen« (soll wohl heißen: dem Logos entsprechenden) »Verherlichung des himmlischen Einzigen geliefert hat«. So wird wohl das Judentum, wie wir sagten, als Bedingung des Christentums auch nach dem Verfasser gelten müssen, und als eine recht wesentliche. Er spricht aber zwar genug von den Juden, jedoch auffallend wenig vom Judentum — weil er den Inhalt desselben als bekannt voraussetzt? ich fürchte, weil er es nicht kennt: denn nirgends zeigt er, dass er es kenne.

Nun ist uns aber gerade die Geschichte des Judentums, d. h. der jüdischen Religion, ziemlich wohl bekannt; besser noch kennen wir die Geschichte des jüdischen und israelitischen Staates; dagegen von den jüdischen und israelitischen Privat-Altertümern wissen wir wenig. Ueber letztere aber spricht der Verfasser mit großer Bestimmtheit.

Es handelt sich nämlich zuerst darum zu erklären, wie es komme, dass ein Volk, das, wie allgemein angenommen wird, bis auf Alexanders Zeit mit solcher Inbrunst an seinem Boden hing, dem nur sein Land als heilig und rein, jedes andere Land als unrein galt, schon im 1. Jahrhundert vor Christus über das ganze römische Reich zerstreut ist. Da bemerkt nun der Verfasser mit Recht (Christus S. 195): »Man fasst die Verbreitung der Juden über die Länder des Mittelmeeres zu mechanisch auf, wenn man sie vom Commando-Wort der Eroberer ableitet.« Die Juden müssen hauptsächlich freiwillig ausgewandert sein. Nun meint der Verfasser (das. S. 196): »Eine richtige Auffassung der vorchristlichen Geschichte des jüdischen Volkes« (also der ganzen Geschichte dieses Volkes in den Zeiten seiner staatlichen Existenz) »wird so lange unmöglich sein, als man sich nicht dazu versteht, die agrarische Gesetzgebung der Bücher Moses als eine späte legislative Dichtung und als ein jüdisch-theologisches Verstandeswerk jener Zeit aufzufassen, die einen Teil Palästinas in der Gewalt der östlichen Eroberer sah und jeden Augenblick die Unterwerfung Judäa's durch Babylon fürchtete. Der Ackerbau hat niemals für die Ernährung der Bewohner Palästina's ausgereicht, und die Verteilung des

Bodens als eines Fideicommisses an die Familien und Stämme ist nichts als ein dichterischer Versuch, dem prekären Volksleben auf einer unverwüstlichen Grundlage die Ewigkeit zu weissagen. Sie ist eine jener mechanischen Reactionen, wie sie der schließlichen Auflösung der Völker vorangehen, nur dass sie nicht einmal versuchsweise zur Ausführung gekommen ist«.

Jeder Kenner der Bibel-Kritik weiß, dass der Verfasser hier über die agrarische Gesetzgebung als Hypothese ausspricht, was längst als Tatsache anerkannt, weil bewiesen ist. Der Verfasser muss sich niemals um den Stand der Kritik der hebräischen Bibel gekümmert haben. Neu ist aber seine Behauptung, der Ackerbau habe niemals für die Ernährung der Bewohner Palästinas ausgereicht, und er fährt fort: »In der Industrie haben die Juden weder Erfindungen gemacht, noch mit der Großindustrie Babylons und den für den feinern Geschmack arbeitenden Werkstätten der Handelsstäte an der Meeresküste concurriren können. Der Großhandel der Euphratfabriken ging über Damaskus nach Tyrus und Sidon; Arabiens und Indiens Güter wurden von den Karawanenführern der feindlichen Stämme im Süden Judäas nach der Küste und nach Aegypten gebracht. Den Bewohnern Palästinas blieb nur der Ertrag des Commissionshandels zwischen den intermediären Stationen des Welthandels und der Großindustrie«. Babylon und Aegypten waren aber voll »Eifersucht auf diesen Commissionsgewinn« und »der Großindustrielle des Orients« warf Jerusalem nieder; und endlich vollendete der Macedonier das Werk und schuf den freien Handelsverkehr zwischen dem Orient, dem Nilgebiet und Griechenland. Die Kraft der griechischen Bürgerschaften war aber damals schon längst dahin, und »in den Handels- und Industrie-Stäten waren Lücken entstanden, wo der Betrieb Fremder Platz und Nahrung fand«. Die Juden also, lässt uns der Verfasser schließen, um 300 a. Chr., da sie seit 600 a. Chr. ihren Commissionshandel verloren hatten, stürzten sich jetzt, nach einer dreihundertjährigen Unterbrechung ihres Commissionshandels, mit Begier in die von den Griechen

gelassenen Lücken. Und »kaum ein Jahrhundert später« erkannte ihr Handelsgeist die Vorteile, welche die Weltstatt Rom darbot.

Obwohl, einmal zugestanden (und ich weiß nicht, wer es leugnet), dass die Juden freiwillig in die großen Handelsplätze zogen, des Verfassers Ausführung gleichgültig ist, kann ich doch einige Bedenken über die Theorie desselben nicht unterdrücken. Mich zu seiner Hypothese zu verstehn, hindert mich nämlich erstlich folgende Regel der angewanten Logik. Die Behauptung, etwas was ist, sei nicht durch einen Wandel geworden, sondern sei von jeher so gewesen, verrät gar leicht Trägheit der Forschung und Stumpfheit des Geistes: denn sie lehnt die Aufgabe, einen Wandel zu erklären in wohlfeilster Manier von sich ab. Ich bin also a priori dagegen, dass man das Problem, wie wurden die Juden, die ehemals so gar keinen Handelsgeist hatten, zu einer ansehnlichen Geldmacht in allen Großstäten des Handels, dadurch löst, dass man es beseitigt.

Dann aber scheint mir des Verfassers Hypothese unverträglich mit der alten Geschichte Israels. Es ist nicht bloß die agrarische Gesetzgebung, welche, wenn sie in alte Zeit zurückreichte, das jüdische Volk als ein Bauern-Volk erweisen würde. Ja, diese Gesetzgebung, obwohl eine späte Fiction, später als der Verfasser meint (denn nicht in der Zeit von Babels Drohen, sondern in der Zeit nach dessen Untergang ward sie erdacht) — sie beweist immerhin, in welchem Gedankenkreise das Volk lebte. Welchen Eindruck sollte wohl auf Händler, deren Blicke mit Begier auf die Stäte des Großhandels gerichtet waren, die Weissagung eines ewigen Ackerbaues machen! Sollte die ihn zum Festhalten an den Geboten Jahves bewegen? Oder wollte dieser Gesetzgeber vielleicht gar das Handels-Volk zum Ackerbau bewegen? Dann wäre es sehr ungeschickt gewesen, den Ackerbau sogleich mit solchen Gesetzen zu umzäunen.

Der Verfasser meint, dass Palästinas Boden zu unfruchtbar sei, um durch Ackerbau seine Bewohner zu ernähren, und dass letztere gezwungen gewesen seien, noch in anderer

Weise ihren Lebensunterhalt zu gewinnen. Nur ein geringer Teil des Bodens habe überhaupt bebaut werden können; damit konnte nur ein geringer Teil der Bevölkerung sich beschäftigen. Die überflüssigen Hände mussten, da sie zur Industrie nicht neigten, zum Commissions-Handel greifen. Ich finde aber dagegen überall bemerkt, dass Palästina sich durch den Reichtum seiner Naturproducte auszeichnete, und dass die Juden den Boden durch künstliche Bewässerung und sorgsamsten Fleiß außerordentlich ertragsfähig gemacht hatten, sodass sie vielerlei an die Phöniker verkaufen konnten: Weizen, Oliven-Oel, Wein, Honig, Wolle, Flachs, Leinwand und Byssus, Balsam, Styrax-Ladanum. Die Datteln Judäas waren in Rom besonders berühmt (vergl. Movers, die Phönizier II, 3. Handel S. 200—235). Ein Freund von mir, der insbesondere den Ackerbau der Juden in der römischen Zeit erforscht, versichert mir, dass die Palästinenser damals mehr Gemüse-Arten angebaut haben, als heute ganz Deutschland. Auch hatten phönikische Kaufleute viele Niederlassungen in Israel und Juda. Die palästinensischen Erzeugnisse wurden also von den Phönikern abgeholt und ausgeführt (vergl. das.).

Die Literatur eines Volkes lehrt uns seinen Geist und sein Gemüt kennen, also auch was es vorzugsweise treibt, womit seine Gedanken vorherschend beschäftigt sind, woran sein Gemüt hängt. Ich betone: die Literatur, nicht das geschriebene Gesetz. Dieses kann eine codificirte Einbildung sein; anders die Literatur, die National-Literatur, nicht eine gelehrte Kasten-Literatur. Ich betone: eine National-Literatur wie die hebräische, die fast eine Volksliteratur ist, deren Grundgedanken wirklich gesprochen, vor dem Volke vorgetragen wurden, die geschrieben ist von Männern, die sich nicht eben durch Verstandes-Cultur vor ihren Mitbürgern und Mitbauern auszeichneten, die durch Wissen nur selten um ein weniges hervorragten.

Der Verfasser hat kaum gelegentlich zu erkennen gegeben, dass er von der Existenz dieser Literatur etwas wisse; dass er mit ihr vertraut sei — nirgends.

Nun denn! was zeigt diese Literatur? den Geist des

Commissions-Handels? — Was wird hier als Glück gepriesen? dass jeder unter seinem Feigen-Baume sitze. Verheißen wird, gesegnet werdest du sein in der Stadt und auf dem Felde, gesegnet deine Leibesfrucht und die Frucht deines Bodens und die Frucht deines Viehes; gesegnet dein Korb und dein Back-Trog. Gott wird den Himmels-Schatz öffnen, dass Tau und Regen auf die Erde gelange, sodass dein Land von Milch und Honig fließt. Von gewinnreichem Handel ist nicht die Rede. Eine Anspielung findet sich allerdings: du wirst Völkern leihen und nicht von ihnen entlehnen. Dies aber heißt doch wohl: Export und kein Import. — Welcher Psalm klingt wohl so, dass man sich sagen muss, den könne nur ein Commissionär gedichtet haben? Wird mir z. B. jemand die Antwort schuldig bleiben, wenn ich ihn frage, welcher Beschäftigung wohl der Dichter des 23. Psalms anhing: »Gott ist mein Hirt, ich leide nicht Mangel; auf grünen Angern lagert er mich, an erquickliches Wasser leitet er mich« u. s. w. und wie oft heißt Gott der Hirt und Israel seine Herde! — Würde ein Handelsvolk seinen Stammvater zum Hirten machen, welchen Gott mit großen Herden und mit hundertfältiger Ernte segnet? — Das jüdische Volk hatte die trübe Erinnerung einer traurigen Zeit (1. Sam. 13, 19), wo »im ganzen Lande kein Schmit zu finden war; denn die Philister gedachten, es möchten sich die Hebräer Schwert oder Spieß machen. Und ganz Israel ging hinab zu den Philistern, um ein jeglicher seine Pflugschaar und seine Hacke und sein Beil und seinen Spaten zu schärfen«. Aus dieser Lage befreit sie ihr König Saul, den sie sich vom Pfluge holen. Samuel, abratend, hält ihnen vor, wie der König ihre Frucht, ihre Weinberge und ihr Vieh mit einem Zehent belegen werde. Von Zöllen, welche den Handel stören, kein Wort. Ist das die Erinnerung eines Handelsvolkes? Als wirklich historisch aber muss die statistische Notiz gelten, dass nach 2. Kön. 24, 16 siebentausend Grundbesitzer und eintausend Handwerker (Bildner in Stein, Holz, Erz, τέκτονες) und helfende Handlanger aus Jerusalem nach Babylon geführt wurden. Von Kaufleuten ist dort keine Rede. —

Oder man prüfe die Sprichwörter; enthalten sie Anspielungen auf Handel? Dagegen Spr. Sal. 12, 10, 11: »Der Gerechte weiß, wie seinem Viehe zu Mute ist; aber der Frevler Herz ist grausam. Wer seinen Acker bauet, hat Brot genug; wer aber Müssiggängern nachgeht, ist unverständig. V. 23 Viel Nahrung bringt der Armen Neubruch. 15, 17 Besser ein Gericht Gemüse und Liebe da, als ein gemästeter Ochse und Hass dabei. 19, 24 (26, 15) Der Träge versteckt seine Hand in die Schüssel, selbst zu seinem Munde mag er sie nicht zurückführen. 20, 4 Des Winters wegen mag der Träge nicht pflügen; er wird betteln in der Ernte und empfängt nichts. 22, 8 Wer Unrecht säet, wird Unheil ernten. 23, 10 Verrücke nicht die alte Grenze, und in die Felder der Waisen schreite nicht ein. 24, 27 Besorge draußen dein Geschäft und bestelle dein Feld: darnach so magst du dein Haus bauen.« — Wessen Auge beachtet wohl das Treiben der Ameisen, der Bergmäuse, der Heuschrecken, der Eidechsen? Und endlich wie ist das wackere Weib? »Sie sorgt für Wolle und Flachs, sie ist wie Kaufmanns-Schiffe: von fern her bringt sie ihre Nahrung. Sie steht auf, wenn's noch Nacht ist, und gibt Speise ihrem Hause und das Tagewerk ihren Dirnen. Sie sinnet auf Feld und erlangt es; von ihrer Hände Frucht pflanzt sie einen Weinberg. Sie schmeckt, dass gut ihr Erwerb; es erlöscht nicht in der Nacht ihre Leuchte. Ihre Hand strecket sie nach dem Spinnrocken, und ihre Finger fassen die Spindel . . . Hemden macht sie, und verkauft sie; und Gürtel gibt sie an den Kanaaniter.« — Da sieht man ja auch, inwiefern das Volk Handel trieb. So will ich denn auch noch den einen Spruch citiren, in dem ich eine entschiedene Beachtung des Handels gefunden habe 20, 14 »Schlecht, schlecht! spricht der Käufer; geht er aber fort, dann rühmt er sich.« Vergl. Winer, RWB, s. v. Handel.

Wollte ich nun noch auf die sprachlichen Metaphern eingehen, wie die Verwendung von *pĕri* Frucht, *tĕbū'ā proventus,* Ertrag, dass dagegen der Kaufmann »der Kanaaniter« heißt; oder auf die Bilder und Gleichnisse, die von Bäumen entlehnt sind, wie ψ 128 »Deiner Hände Arbeit issest du«.

»Dein Weib wie ein Weinstock, deine Söhne wie Oel-Schösslinge.« ψ 126, 4 »Führe zurück, Jahve, unsere Gefangenschaft, gleich Bächen im Mittags-Land. Die mit Tränen säeten, werden mit Jubel ernten: weinend geht er, tragend den Samen-Wurf; mit Jubel kommt er, tragend seine Garben« — so geriete ich in eine weitläufige Arbeit.

Genug! Aber damit die Propheten nicht ganz unerwähnt bleiben, so will ich wenigstens Amos nennen, »welcher unter den Schäfern von Tekoa war«, und von sich sagte (7, 14): »ein Hirt bin ich, und der Maulbeerfeigen sammelt«.

Es wird also wohl dabei bleiben: erstlich (und darin hat der Verfasser recht) dass die Juden des Handels wegen freiwillig sich zerstreuten; aber zweitens dass dies eine Aenderung der altnationalen Sitte einschloss. Die Erklärung dieser Aenderung kann genauer nicht angegeben werden, ist aber im allgemeinen wohl nicht schwer. Jene drei Jahrhunderte zwischen Nebukadnezar und Alexander, geben Zeit und Veranlassung genug, die Sehnsucht zum Auswandern in den Juden allmählich heranwachsen zu lassen, zugleich unter Erweckung eines Handelsgeistes in den Ausgewanderten. Wir wissen nicht, wie die Juden in Babylon gelebt haben mögen; aber wir wissen, dass sie sich dort zum Teil sehr wohl befanden. Ich kann mir nicht denken, dass sie dort großen Grundbesitz gehabt haben sollten. Sie wohnten also wohl notgedrungen in Stäten und trieben Handel, und »schmeckten, dass gut ihr Handel«. Ferner aber ist begreiflich, dass viele Bewohner Palästinas unter den neueingerichteten Verhältnissen allen Grund zur Unzufriedenheit hatten; vielleicht blickte man neidisch auf die Reichtümer der Exulanten in Babylon, die durch ihre nach Jerusalem gesanten Gaben zugleich bewiesen, wie man im Exil dem Vaterlande dienen könne. Vor Alexander indessen war eine Auswanderung ganz unmöglich; nach Alexander war die Einladung lockend. Die Handelsstäte standen offen. Wiederum war Grundbesitz schwer zu erlangen; zum Handel drängte alles. Dabei konnte man seine Nationalität bewahren; denn jedes Volk wohnte in besonderen Quartieren. Uebrigens »trieben sie in Aegypten

Oder man prüfe die Sprichwörter; enthalten sie Anspielungen auf Handel? Dagegen Spr. Sal. 12, 10, 11: »Der Gerechte weiß, wie seinem Viehe zu Mute ist; aber der Frevler Herz ist grausam. Wer seinen Acker bauet, hat Brot genug; wer aber Müssiggängern nachgeht, ist unverständig. V. 23 Viel Nahrung bringt der Armen Neubruch. 15, 17 Besser ein Gericht Gemüse und Liebe da, als ein gemästeter Ochse und Hass dabei. 19, 24 (26, 15) Der Träge versteckt seine Hand in die Schüssel, selbst zu seinem Munde mag er sie nicht zurückführen. 20, 4 Des Winters wegen mag der Träge nicht pflügen; er wird betteln in der Ernte und empfängt nichts. 22, 8 Wer Unrecht säet, wird Unheil ernten. 23, 10 Verrücke nicht die alte Grenze, und in die Felder der Waisen schreite nicht ein. 24, 27 Besorge draußen dein Geschäft und bestelle dein Feld: darnach so magst du dein Haus bauen.« — Wessen Auge beachtet wohl das Treiben der Ameisen, der Bergmäuse, der Heuschrecken, der Eidechsen? Und endlich wie ist das wackere Weib? »Sie sorgt für Wolle und Flachs, sie ist wie Kaufmanns-Schiffe: von fern her bringt sie ihre Nahrung. Sie steht auf, wenn's noch Nacht ist, und gibt Speise ihrem Hause und das Tagewerk ihren Dirnen. Sie sinnet auf Feld und erlangt es; von ihrer Hände Frucht pflanzt sie einen Weinberg. Sie schmeckt, dass gut ihr Erwerb; es erlöscht nicht in der Nacht ihre Leuchte. Ihre Hand strecket sie nach dem Spinnrocken, und ihre Finger fassen die Spindel . . . Hemden macht sie, und verkauft sie; und Gürtel gibt sie an den Kanaaniter.« — Da sieht man ja auch, inwiefern das Volk Handel trieb. So will ich denn auch noch den einen Spruch citiren, in dem ich eine entschiedene Beachtung des Handels gefunden habe 20, 14 »Schlecht, schlecht! spricht der Käufer; geht er aber fort, dann rühmt er sich.« Vergl. Winer, RWB, s. v. Handel.

Wollte ich nun noch auf die sprachlichen Metaphern eingehen, wie die Verwendung von *pĕri* Frucht, *tebū'ā proventus,* Ertrag, dass dagegen der Kaufmann »der Kanaaniter« heißt; oder auf die Bilder und Gleichnisse, die von Bäumen entlehnt sind, wie ψ 128 »Deiner Hände Arbeit issest du«.

»Dein Weib wie ein Weinstock, deine Söhne wie Oel-Schösslinge.« ψ 126, 4 »Führe zurück, Jahve, unsere Gefangenschaft, gleich Bächen im Mittags-Land. Die mit Tränen säeten, werden mit Jubel ernten: weinend geht er, tragend den Samen-Wurf; mit Jubel kommt er, tragend seine Garben« — so geriete ich in eine weitläufige Arbeit.

Genug! Aber damit die Propheten nicht ganz unerwähnt bleiben, so will ich wenigstens Amos nennen, »welcher unter den Schäfern von Tekoa war«, und von sich sagte (7, 14): »ein Hirt bin ich, und der Maulbeerfeigen sammelt«.

Es wird also wohl dabei bleiben: erstlich (und darin hat der Verfasser recht) dass die Juden des Handels wegen freiwillig sich zerstreuten; aber zweitens dass dies eine Aenderung der altnationalen Sitte einschloss. Die Erklärung dieser Aenderung kann genauer nicht angegeben werden, ist aber im allgemeinen wohl nicht schwer. Jene drei Jahrhunderte zwischen Nebukadnezar und Alexander, geben Zeit und Veranlassung genug, die Sehnsucht zum Auswandern in den Juden allmählich heranwachsen zu lassen, zugleich unter Erweckung eines Handelsgeistes in den Ausgewanderten. Wir wissen nicht, wie die Juden in Babylon gelebt haben mögen; aber wir wissen, dass sie sich dort zum Teil sehr wohl befanden. Ich kann mir nicht denken, dass sie dort großen Grundbesitz gehabt haben sollten. Sie wohnten also wohl notgedrungen in Stäten und trieben Handel, und »schmeckten, dass gut ihr Handel«. Ferner aber ist begreiflich, dass viele Bewohner Palästinas unter den neueingerichteten Verhältnissen allen Grund zur Unzufriedenheit hatten; vielleicht blickte man neidisch auf die Reichtümer der Exulanten in Babylon, die durch ihre nach Jerusalem gesanten Gaben zugleich bewiesen, wie man im Exil dem Vaterlande dienen könne. Vor Alexander indessen war eine Auswanderung ganz unmöglich; nach Alexander war die Einladung lockend. Die Handelsstäte standen offen. Wiederum war Grundbesitz schwer zu erlangen; zum Handel drängte alles. Dabei konnte man seine Nationalität bewahren; denn jedes Volk wohnte in besonderen Quartieren. Uebrigens »trieben sie in Aegypten

auch Ackerbau und Handwerke« (Friedländer III, 509), und Josephus rühmt »ihren Fleiß in Handwerken und im Ackerbau« ganz allgemein.

So sante das jüdische Palästina große Colonien in alle hellenisirten Stäte. In diesen Colonien entwickelte sich notwendig der Handelsgeist. Das Mutterland dagegen blieb frei davon; es blieb in den alten Erwerbsverhältnissen. Dort verband sich der nationale Glaube mit hellenischer Cultur; hier drang zwar mancherlei Hellenisches ein, blieb aber schwach und auf der Oberfläche, äußerlich und unfruchtbar.

Für das Wichtigste galt aber bisher, dass Jesus als der von den Juden erwartete Messias auftrat. Auch hier behauptet der Verfasser seine eigene Stellung. Er macht Strauß oft den Vorwurf, dass er meine, schon vor dem Erscheinen Jesu habe das jüdische Volk ein bestimmtes und ausgeführtes Bild vom Auftreten des Messias gehabt, und die Evangelisten hätten nur nach diesem Bilde das Leben Jesu gestaltet. Dagegen behauptet er, dem sei durchaus nicht so, und dass »erst die Verfasser der Evangelien im Geist der neuen Gemeinde und mit der Kraft ihrer Anschauung vom menschgewordenen Logos an dem Alten Testament eine Eroberung machten, die sie zur Ausstattung ihres Bildes verbrauchten; dass die Uebereinstimmung des Alten Testaments und der Erfüllung ein Werk der christlichen Gemeinde und ihrer Sprecher ist; . . . dass die neue Gemeinde auch für die jüdischen Kreise die Sprüche ihrer alten Bücher belebt und dieselben im Streit und Disput mit dem zusammenfassenden Bild eines Messias vertraut gemacht hat« (Christus S. 297). Der Verfasser des Urevangeliums, das der Verfasser sehr sicher und genau reconstruirt zu haben glaubt, »verfuhr bei der plastischen Verarbeitung der alttestamentlichen Typen so gewaltig, dass er der Hinweisung der Spätern, namentlich eines Matthäus, auf die Uebereinstimmung der Weissagung und der Erfüllung nicht bedurfte« (das. S. 298). Dann dürfte aber, meine ich, die Sache den umgekehrten Verlauf gehabt haben. Die Christen boten den Juden ihr Bild des Messias; die Juden wiesen es zurück, weil es nicht mit dem prophe-

tischen Bilde übereinstimmte, und nun bemühten sich die Christen, die vermisste Uebereinstimmung zu zeigen. So war der Verlauf aller Missions-Disputationen zwischen Christen und Juden. — Wir bemerken aber noch folgendes.

Es wäre wohl völlig unhistorisch zu meinen, die Juden hätten zu irgend einer Zeit ein ausgestaltetes Bild des kommenden Messias besessen; und wenn Strauß oder irgend jemand dies gemeint hat, so war das ein Irrtum. Töricht aber wäre es nun, im Gegenteil mit dem Verfasser, wenn ich ihn recht verstehe, anzunehmen, die Juden hätten in ihrer heiligen Schrift den Messias gar nicht erkannt, hätten gar nicht vom Messias gesprochen, der ursprüngliche Evangelist hätte das Leben Jesu selbständig schöpferisch ersonnen, und seine Nachfolger erst hätten sich Mühe gegeben, hinterher eine Uebereinstimmung dieses Lebensbildes nachzuweisen, die niemand gefordert hätte, an welche zu denken gar keine Veranlassung gewesen wäre. Also nicht bloß die evangelische Erzählung, sondern auch der Gedanke, dass diese mit dem Alten Testament übereinstimme, wäre Schöpfung der Evangelisten, und sie hätten erst die Juden gelehrt, den Messias im Alten Testament zu erkennen. Des Verfassers gewaltiges Gerede von »Geist« und »Kraft« ist an dieser Stelle sehr unpassend angebracht. Dass Jesus aus dem Hause Davids stamme, in Bethlehem geboren sei, Johannes als Vorläufer gehabt, seinen Einzug in Jerusalem auf einem Esels-Füllen gehalten habe u. dergl., was hat das mit dem menschgewordenen Logos zu tun? Das ist wahrlich nicht erst von Evangelisten erfunden und dann in das Alte Testament hineingedeutet worden. Dass »die talmudische Sage von Akiba so spreche, als ob in der Synagoge längst ein Bild des Messias existirt habe, welches mit seinen Zügen und Attributen so fest stand, dass ein Held von einem Kenner sogleich als der Messias gedeutet und vom Volke als solcher anerkannt werden konnte« (S. 294), ist eine falsche Unterschiebung des Verfassers: denn sie ist ja unsinnig. Hätte solch ein Bild in der Synagoge vor oder seit dem Christentum festgestanden, oder hätte die Sage dies vorausgesetzt: so

hätte nicht nur ein Kenner, sondern jeder Kenner den Messias deuten können, und selbst das Volk hätte nicht erst auf diese Deutung zu warten brauchen, um sie anzuerkennen, sondern hätte sie selbst finden müssen. Wie denkt sich nun der Verfasser diesen Bericht von Akiba, der den Führer des Aufstandes der Juden unter Hadrian, Namens Bar-Kosiba, als messianischen König erkannte und Bar-Kokhba, Sternensohn, nannte? (das.): »Rabbi Akiba mit seinem Wunderblick ist selbst erst nach dem Modell des evangelischen Täufers geformt, der beim ersten Zusammentreffen mit Jesu erkannte und eingestand, dass dieser der Höhere und Verheißene sei, dem er nicht wert sei, die Schuhriemen zu lösen.« Da ist ja aber kaum eine Spur von Aehnlichkeit. Akiba ist doch nicht Bar-Kosibas Vorläufer. Den Namen Bar-Kokhba hat er gegeben mit Rücksicht auf einen Vers im Pentateuch (4 M. 24, 17): »ich sehe ihn, doch nicht jetzt, ich schaue ihn, doch nicht nahe: es tritt ein Stern (Kōkhāb) aus Jakob«. Augenblickliche, ganz eigentlich extemporirte, Anwendung eines Verses der heiligen Schrift auf irgend eine Erscheinung war seit dem Auftreten der Rabbinen bis heute etwas ganz gewöhnliches. Die talmudische Erzählung meint gar nicht, dass der Name Bar-Kokhba längst Benennung des Messias gewesen sei. Akiba, das Volk aufmunternd, bezog jenen Vers, in welchem man wohl gewöhnlich eine Weissagung auf David gesehen haben mag, auf den Führer, dessen Name Bar-Kosiba (Lügen-Sohn) mit einem ähnlich lautenden von bester Vorbedeutung vertauschend: Sternen-Sohn. Dies hat einen ganz andern Sinn, als die Uebereinstimmung der evangelischen Erzählung mit dem Alten Testament. Akibas Namengebung war so zu sagen ein Blitz, eine geistreiche Verwendung. Dagegen war der Stammbaum und der Geburtsort u. s. w. Jesu eine Erfindung, um sein Erscheinen mit dem bestehenden Volksglauben in Harmonie zu bringen.

Auch in den chaldäischen Paraphrasen tritt der Messias keineswegs als »fertiges Bild« auf; und ich weiß nicht, wer das behauptet hat. Wenn in hundert Versen des Alten Testaments Prophezeiungen auf den Messias gefunden werden,

so gibt das noch kein zusammenfassendes Bild, aber ganz notwendig ein vages. Was darauf der Verfasser (V. 297) sehr weise von »einem in der Gelehrtenwelt einzigen Wunder« sagt, verrät nur völligen Mangel an Sachkenntnis. Er weiß nicht, dass es auch eine Schul-Tradition gibt, eine durch Institutionen organisirte Tradition, die zwar nicht unfehlbar ist, der wir aber z. B. den Text und die Vocalisation des Alten Testaments mit allen wunderbaren Feinheiten verdanken, welche erst durch die neueste vergleichende Sprachwissenschaft gewürdigt worden ist. Solche Tradition kennt auch Indien*).

Kurz: es gibt eine Menge Verse im Alten Testament, welche von den Juden längst auf den erwarteten Messias bezogen wurden: mit diesen musste sich jeder auseinander setzen, der zu Juden von einem erschienenen Messias reden wollte. Manches in Jesu Leben ist freilich ganz anderer Quelle entsprungen als jüdischer, wie z. B. die Geburt von der Jungfrau. Da wurde dann, um auch sie im Propheten zu finden, vom Evangelisten falsch interpretirt und damit am Alten Testament eine Eroberung durch Sturm gemacht.

Damit ist nicht bewiesen (und ich behaupte es auch nicht), dass die Evangelien jüdische Verfasser haben; warum sollten nicht dem jüdischen Monotheismus gewonnene Griechen-Römer nicht nur die Septuaginta fleißig gelesen, sondern auch die jüdische Interpretation aufmerksam gehört haben

---

*) Der Verfasser selbst berichtet von dem Zulauf, den die jüdischen Synagogen zu Rom hatten (S. 303); was glaubt er denn also, dass dort getrieben sei? Eine jüdische Synagoge war vor allem ein Lehrhaus; die »öffentliche Auslegung der prophetischen Schriften« und des Gesetzes war dort das hauptsächlichste Geschäft. So entstand das Targum und die LXX. Doch davon versteht eben der Verfasser nichts. Wenn der Verfasser von Zunz, »Gottesdienstliche Vorträge der Juden« (einem Werke, das, aus der Zeit der blühenden Philologie Deutschlands stammend, in eine Reihe mit Böckhs, Grimms, Diez' Werken tritt) bemerkt, dass Zunz praktische Reformtendenzen verfolgt habe, darum also seine Forschung nicht »interesselos«, folglich sein Werk schlecht sei: so ist das nicht Kritik, sondern Altweiber-Klatsch, wie ihn Hegel prächtig charakterisirt hat.

und dadurch befruchtet worden sein? Dass aber »diesen Harrenden die Geschichte, in der sie die Vorbereitung ihres Heils sahen, vertrauter, familiärer und handlicher als den geborenen Juden wurde« (S. 360) ist die überschüssige Ansicht des Verfassers.

Ich will nicht viel Worte darüber machen, dass der Verfasser weder die Juden, nicht die alten und nicht die neuen, noch das Judentum, nicht das alte und nicht das neue, kennt. Nur eines Punktes sei gedacht. Das römische Schwert, wie wir schon (S. 416 f.) gelesen haben, hat die Welt geschaffen. Merkwürdig — nämlich für uns: denn der Verfasser denkt anders — dass gerade zu der Zeit als die Römer die Welt geschaffen hatten, und nun eine Weltgeschichte hätten schreiben können, sich die Geschichtswissenschaft eines Herodot und Polybius in Biographien zersplitterte, zur Memoiren- und Klatsch-Literatur herabsank. Für den Verfasser freilich ist nicht Livius, und auch nicht Tacitus der große Historiker, sondern Valerius Maximus! — Jenes römische Schwert (z. B. das des Mummius?) »durchschneidet die Einheit des Gattungsbegriffs und der Nationalität« (soll wohl heißen: bewirkte, dass fortan nicht mehr jedes Volk in seiner Individualität die Menschheit sah), »die die griechischen Philosophen in Gedanken aufgelöst hatten« (hoffentlich vergisst der Verfasser nicht, wie kräftig der Schüler des Aristoteles, Alexander, den Gedanken seines Meisters verallgemeinert und verwirklicht hatte), »die jüdische Prophetie trotz aller Anstrengungen nicht einmal in der Anschauung auflösen konnte« (Evang. S. XII). — Hat denn Rom nicht, indem es allen Völkern seine Nationalität aufdrängte, gerade erst recht »die Einheit des Gattungsbegriffes mit der Nationalität« in unheilvolle Vermischung gebracht? Der Verfasser (und das ist die Hegelsche Erbschaft, die er angetreten hat) denkt, wenn er die eine Seite schreibt, nie an die vorhergehende und an die folgende. Der Widerspruch, der sich dann gar leicht ergibt, ist der Fortschritt der Dialektik. Also nicht jetzt, aber ein andermal wird sich der Verfasser des

Gegensatzes zwischen romanischer und germanischer Welt erinnern *).

Diese römische Auflösung der nationalen Individualitäten, welche der Prophet »trotz aller Anstrengungen nicht einmal in der Anschauung vollziehen konnte« ... — Woher weiß der Verfasser, dass sich der Prophet so sehr angestrengt habe, die Nationalitäten aufzulösen? Vielmehr hat der Prophet daran gar nie gedacht. Der römische Chauvinismus war ihm völlig fremd. Er schaute (z. B. Jes. 2, 2—4) in der Zukunft die Zeit, wo alle Völker nach Zion strömen, dort dem wahren Gotte zu huldigen, seine Wege zu lernen und den ewigen Frieden zu stiften. Dies ist freilich ein ganz anderer Gedanke als der, welcher den römischen Senat oder den imperatorischen Wahnsinn belebte.

Dieser Wahnsinn hätte, nach dem Verfasser, die Weltgeschichte schreiben gelehrt! Solcher Schrulle gegenüber behaupte ich nicht, der Prophet habe dies geleistet. Aber das Verdienst des Propheten um die Schöpfung der weltgeschichtlichen Anschauung darf ich hervorheben. Einer der »Urväter des Talmud« (gleichviel wer es war) sagte, der höchste Satz der heiligen Schrift sei: 1 M. 5, 1 »Das ist das Buch der Geschichte des Menschen«.

Doch nicht bloß die Einheit des Menschengeschlechts, diese Grundlage der Weltgeschichte, ist ein Gedanke der Propheten; auch die Völkergeschichte wird zusammengefasst

---

*) So ist auch der Zar Nikolaus, wo sich der Verfasser gegen die Westmächte wendet, ein großer Schöpfer: bewirkt er doch, dass Hund und Katze, Frankreich und England, sich verbünden. Ist aber Nikolaus unterlegen, so war er bloß ein Klapperer, der viel lärmt und nichts schafft. — Gegen Mommsens Schule, welche den römischen Senat im Kampfe gegen Cäsar verhöhnt, gerade so wie der Verfasser es tut, von dem es Mommsen selbst gelernt haben mag, verweist er (S. 176) auf den Nord-Amerikanischen Befreiungskrieg, wobei das Parlament in London den Imperialismus, der Bundesrat in Philadelphia den Senat vertreten muss. Warum ist nicht das Oberhaus in London der Senat, und wohnt nicht jenseit des Oceans der Imperialismus? — Das bleibt alles, so oder so, dialektisches Gerede ohne analytische Erkenntnis.

in einem einheitlichen Rahmen. Ein Volk geht durch seine Sündhaftigkeit zu Grunde, es wird von einem sittlicheren niedergetreten. Vergisst aber dieses siegreiche Volk, dass es nur darum gesiegt hat, um der Forderung Gottes zu dienen, so unterliegt es ebenfalls wieder einem tüchtigern. Von diesem Gesetz ist das Volk Israel nicht ausgenommen. Es ist aber auserwählt zur Leuchte der Völker, nämlich dazu, die Völker solche Geschichtsanschauung zu lehren. So verwandelt sich jener Rahmen in einen Erziehungsplan der Menschheit. Darum stammt auch der Grund unserer üblichen Geschichtseinteilung (wie noch Bredow sie lehrt) aus Daniel: ihm verdanken wir den Namen des heiligen römischen Reiches deutscher Nation. Das ist alles bekannt: ich erinnere nur daran.

Und so ist denn das Schwert das einer politischen Gewalt entgegenblitzt, welche »im Zusammensturz einer veralteten Weltordnung nur den Freibrief ihres Vorrechts und nicht das Werk einer allgemeinen Befreiung erblickt« das Wort des Propheten (z. B. 5 M. 32, 29).

Trotz der Gefahr, ganz unfreiwillig eine Juden-Verteidigung zu schreiben, muss ich noch folgendes herausheben. Chr. S. 301 spricht der Verfasser von Hillel. Er spricht von ihm etwa so, wie wir von »angeblichen« Dichtern der Griechen vor Homer. Er »soll« . . . »der Talmud glaubt von ihm mitteilen zu können«. Der »talmudische Hillel« also hat ein »paar weltliche Klugheitsregeln vorgetragen«. Der Verfasser weiß gewiss ganz genau, welche dies sind: warum citirt er sie nicht? Des Verfassers uninteressirte Detailforschung hätte hier auch einen Spruch von der Nächstenliebe zu berichten gehabt, der in den Evangelien Jesus in den Mund gelegt wird. Darum muss Hillel zum mythischen Schatten werden. Er hat aber noch etwas gesagt, was ihn in den Augen des Verfassers als rechten Juden kennzeichnen muss, nämlich als die Gegensätze abstumpfend: »Sei von den Schülern Ahron's, friedliebend, Frieden erstrebend*) aus

*) Den Sinn dieses Wortes »Frieden erstrebend« erklärt der Talmud

Liebe zu den Menschen, um sie zur Sittlichkeit zu führen.« Und endlich noch ein Spruch, der freilich direct gegen unsern Isolirten gerichtet ist: »Sondre dich nicht ab von der Gesammtheit«. Und dasselbe in anderer Form: »Wenn ich nicht für mich bin, wer soll denn für mich sein? Und wenn ich für mich allein bin, wer bin ich dann?« Warum sollte man das nicht »weltliche Klugheitsregel« nennen können? Aber ich gestehe, dass ich dergleichen liebe.

* * *

Sehen wir uns jetzt das Bild an, das der Verfasser von der griechisch-römischen Welt entwirft. Der Verfasser nennt als Vorbereitung des Christentums drei Weltreligionen: »Philos geistige Weltreligion«, »Senecas neue Religion« und »des Josephus Weltreligion«. Aus diesen drei Weltreligionen wird sich hoffentlich die christliche Weltreligion ganz schön bilden lassen.

Anziehend ist des Verfassers Capitel (Philo V). »Die römischen Cäsaren und die Vorboten des Christentums« — anziehend deswegen, weil es den Charakter des Isolirten klar offenbart. »Mensch«, »Persönlichkeit« nennt er das, worin wir nur traurige Isolirtheit erkennen. Er sieht in den Cäsaren mit ihren Philosophen sein eigentliches Ebenbild. »Den Triumphen der Gewaltmenschen und Imperatoren« (auch Tyrannen geheißen) haben »die Männer des Gedankens vorgearbeitet«, d. h. »die Sophisten« (S. 48).

Wenn alles was Organisation des menschlichen Lebens heißt, wenn alle Bande, durch welche die Menschen-Welt zusammenhält, zerrissen sind; wenn alle sittliche Objectivität der Institutionen zerfressen ist: dann ist der Mensch da, d. h. in der Masse der Magen, in den edlern Einzelnen ein

---

genau wie Lucian, der von seinem Demonax sagt: »Sein liebstes Bemühen war, Brüder, die sich entzweit, mit einander zu versöhnen, zwischen uneinigen Ehegatten den Frieden zu vermitteln.« Ob Hillel, oder Demonax — mir gleich.

subjectives Wohlwollen, das nach Betätigung umherschweift. Das nennt der Verfasser: »Wenn der Purpur des Imperatoren-Mantels auf dem Trone erglänzt, bricht die Zeit der freien Persönlichkeit an. Mit Cäsars Glück beginnt die Geschichte der Persönlichkeit« (S. 50).

Es gibt also zwei Freie: der Cäsar und der Denker; jener »mit argwöhnischer Angst« dieser die befreite Persönlichkeit. Diogenes der Cyniker, Epikur, Zeno mit ihren Schülern »hatten den Sorgen dieser Welt, welche die Imperatoren eifersüchtig als ihr Privilegium in Anspruch nahmen, Lebewohl gesagt« (S. 51). So sehr war jener Zeit (und unserm Isolirten) die objective Sittlichkeit entfremdet, dass sie darin nur »Sorgen dieser Welt« sehen. »Das Unglück betrachteten diese Zerschlagenen als den Quell der Glückseligkeit, nach der sie strebten. Entsagung ... war ihnen seliger Genuss. Das Elend war ihr Heil, dessen sie sich freuten« (S. 53). Die Epikuräer bildeten einen Verein: sie waren »die Stillen im Lande«; sie unterschieden sich von den Stoikern dadurch, dass sie »die stolze Unerschütterlichkeit und Herscherlust der Schule Zenos zur Milde, Sanftmut und Gütigkeit gemildert« hatten (54f.).

Diese philosophischen »Proletarier«, »vagabondirende Philosophen« unterhielten mit den Juden in Rom und anderwärts einen »regen geistigen Verkehr«. Den Beweis für diesen Satz vermisse ich.

Ueber Allen diesen »stand Einer, der die Macht Roms und der ganzen Welt in sich gefasst hielt, mit dem Positiven des ganzen Altertums aufräumte und als Gott über der gebändigten Welt tronte« (Philo S. 55), »und dieser nur das Gefühl der Gebrochenheit und Abhängigkeit ließ« (S. 57).

»Das Gottgefühl des Menschen« bildete den Schluss des Altertums. Aber auch die Stillen im Lande hatten Einen, den sie als den siegreichen Gott den alten Mächten des Himmels und den Gewaltmenschen der Erde entgegenstellten.

Dieser Eine der Entsagenden und durch die Entsagung Erhobenen war Epikur, der »wie Lucretius singt«, zuerst der Natur Gefängnispforten sprengte und im Geiste das

Weltall durchwanderte, von wo als Sieger zurückgekehrt er uns meldet, was entstehen kann, was nicht und woher einem jeglichen begrenzte Gewalt und die tief begründete Grenze, weshalb die Religion uns, nun unterworfen, vor Füßen liegt, und der Sieg uns dem Himmel gleichstellt. Nein! ruft derselbe Dichter, der Mann, der den Weg zum höchsten Gute bahnte, die Angst des Gemüts löste und die Herzen reinigte, er war nicht aus sterblichem Leib erwachsen, — nein! ein Gott war er, ein Gott, der durch seine Kunst das Leben aus diesen Wogen und solcher Finsternis zog und in diese Ruhe, in diese Helle versetzte« (S. 56). — Hier haben wir ja den Gottessohn mit seiner Höllen- und Himmelfahrt. Für Andre, wie die Skeptiker, die Stoiker, galt ein Andrer als Gott.

»Die Gottheit des Weltherrn und die der Meister, denen die Stillen im Lande ihr neues Leben verdankten, standen sich gegenüber, und es fragte sich, wer am Ende siegen werde« (das.).

Der Verfasser zeichnet Caligula, »den Virtuosen dieser Absorption der Gottheit«, »das Pantheon, in welchem die Gottheiten des Altertums Mensch wurden« (S. 57f.). Er seufzte: o dass das römische Volk einen einzigen Nacken hätte! »Der Römer der die Welt ausgeplündert, ausgenossen und des Reizes ihrer Localgötter entkleidet hatte, empfand Ekel vor ihr und lechzte nach der letzten, seiner würdigen Rolle — der des Weltrichters. Die Welt sollte nicht bestehen; ihr bloßes Dasein war strafwürdig« (S. 58). Er »wünschte sich für seine Regierung Niederlage der Heere, Hunger, Pest, Brand oder Erdbrüche, welche die Menschheit verschlingen«. Da haben wir den jüngsten Tag, nach welchem auch unser Isolirter lechzt.

»Schlechtigkeit und Verderbtheit waren nach seiner Ansicht (und ebenso dachte Nero) das Erbteil aller Menschen.« (Da haben wir die Erbsünde.) »Als ein Räuber Namens Tetrinius vor Gericht gezogen wurde, meinte er, die Ankläger seien auch nur Tetrinie« (S. 59). Man denkt an Jesus mit der Ehebrecherin.

Also dazu (ruft selbst der Verfasser) Heraklit? Sokrates, die Cyniker, die Stoiker? und dazu endlich Lucretius, der »die ganze Welt für krank und mit einer Schuld behaftet erklärte«?

»Die Weisen der griechischen Schulen konnten dem Cäsar nichts anhaben.« Die Stoiker waren nur »isolirte Punkte«, und der Kaiser war wie sie ein »emancipirtes Subject«. Die Epikuräer bildeten einen Bund; »aber auch die Erbauungen dieses Vereins blieben nur ein privater Genuss« (S. 61). — »Nur eine geistige oder moralische Macht, welche wie die der Cäsaren die Welt umfasste, konnte sich mit dem Universalismus, der zu Rom das Scepter führte, messen und neben ihm, mit der Zeit auch gegen ihn sich geltend machen.« (S. 62).

Und nun kommen wir zum Judentum: »Nur in Jerusalem war ein Krystallisationspunkt gegeben, um den sich eine Anschauung erschließen konnte, welche den universalen Tendenzen der damaligen Welt entsprach. Da gab es eine Einheit des göttlichen Weltherrn und Weltschöpfers, die mit derjenigen, zu welcher sich die griechische Philosophie erhoben hatte, zusammentraf. Da gab es ferner ein Gesetz, welches absolute Geltung in Anspruch nahm und sich nur mit der griechischen Ausbildung des weltordnenden Logos zu amalgamiren brauchte, um den Gedanken eines moralischen und allgemeinen Weltgesetzes, nach welchem die Welt nach dem Untergange der Particular-Verfassungen schmachtete, zu erzeugen« (S. 63 f.).

Das klingt ja ganz annehmbar. Nur entsteht das Bedenken: wenn der einheitliche Gott der Juden mit dem der griechischen Philosophen zusammentraf, wozu bedarf es dann erst noch einer christlichen Krystallisation? Die Gesetze der Particular-Verfassungen ferner erhoben sämmtlich nicht minder als das jüdische den Anspruch auf absolute Geltung. Ihr Anspruch war also ungerechtfertigt und sie konnten sich nicht mit dem Logos amalgamiren. Nur das jüdische Gesetz konnte dies. Wenn es dies aber vermochte und dadurch seine absolute Geltung erwies, warum musste es in dieser Amalgamirung erst erfüllt, d. h. aufgelöst werden? Uebrigens

hat wohl Friedländer genügend erwiesen, dass das Volk, abgesehen vom Gott-Cäsar und Gott-Philosophen, trotz Isis und Kybebe sehr fest an Zeus und Hera u. s. w. hing; und die Juden zumal galten Allen als Torheit und als Greuel. — Wir wollen sehen, was der Verfasser getan hat, um diesem Einwand zu begegnen.

Der jüdische Gott und sein Gesetz bedurfte allerdings, meint der Verfasser, erst noch einer gründlichen Umbildung. Diese schuf Philo. — Nun denn, ist Philo das Christentum? nein doch, »nur Präludium«.

Philo versetzt Jerusalem und den Tempel in den Geist; der wahre Opferer ist der Weise, der sich selbst darbringt. Der Weise ist Vollbürger, adlig im Reiche der Tugend, wäre er auch von Sclaven entsprossen. Dort erscheint der Patricier und Ahnenstolze als Knecht, der Sclave aber als der Freie. Der Fremdling erhält den festen Stand im Himmel, während der alte Vollbürger zum untersten Tartarus verstoßen wird. Gott ist der Seiende, der nicht einer einzelnen Nationalität gehört, er ist sich selbst genug, ist selig, lächelt in reiner Freude. Wer ihm vertraut, achtet die Wechsel der Geschichte für nicht mehr als einen Traum. — Gott legt seinen Samen in die Seele und erzeugt in ihr die Tugend; Tugend ist also göttliche Gnade. Gott regnet die Gnaden hernieder in diese Welt, obwohl sie sündhaft und verderbt ist. Der Leib ist ein Kerker und Grab der Seele. Allem Geborenen, sofern es geboren ist, ist das Sündhafte angeboren. Also muss man dem Leibesleben absterben, was freilich unmöglich ist; aber die Verheißung des Schöpfers zieht den Menschen aus diesem Leib des Todes und erhebt ihn zur Unsterblichkeit.

Die sich selbst absterben, sind in den Augen der Welt ruhmlos, verächtlich, niedrig, krank. Sie sind aber die Einfältigen, Sanften, Milden; die Gesunden sind die Hoffärtigen.

Der Verfasser hat sich so vortrefflich in Philo vertieft, dass er ihn sogar deutet, gerade so deutet wie Philo den Pentateuch, z. B. die Wanderschaft Abrahams; oder vielmehr, dass er ihn in die Redeweise des Pentateuchs zurückübersetzt. Er sagt (S. 79): »Der jüdische Wandrer, der der Welt

überhaupt Valet sagt und sich von dem auswendigen Cultus seiner Stammgenossen hinweg zu den Erfahrungen seiner innern moralischen Welt wendet, begrüßt die Vaterlandslosen und Entsagenden der griechischen Aera als seine Reisegenossen«. — Und wird er von diesen wieder gegrüßt?

Abgesehen von den Einzelnen, so heißt es weiter, die sich wohl mit außerordentlicher Kraft zur vollendeten Weisheit erheben, bedarf der Mensch, wie er sich in der Menge zeigt, um zu Gott in ein befreundetes Verhältnis zu treten, eines Mittelwesens (S. 85). Es gibt einen obersten Mittler mit Gehülfen. Gott, das Seiende als solches, steht nicht zu einem Etwas in Verhältnis. Er denkt die Ideen, den Weltplan, die intelligible Welt; die allgemeinste Idee ist der Logos, der erstgeborene Sohn Gottes, der Erzengel, während die Welt der jüngere Sohn ist, durch den Logos geschaffen; dieser ist das Abbild und der Schatten Gottes, die Welt der Abglanz und Abbild des Logos.

Der Logos als Mittler ist Fürbitter für die Menschen vor Gott und Botschafter Gottes zu den Menschen. Er ist den Heiligen Rüstung gegen den Feind, erleichtert den mit Sorgen beladenen Sterblichen die Last, ist ihr Freund, Tröster, Berater und Helfer, Heilmittel für die Wunden und Leiden der Seele. Er ist das himmlische Brot der Weisheit, der Trank der ewigen Gnade und ist der Hohepriester, der in diesem Tranke sich selbst darbietet.

Ueber den Wert dieser philonischen Weltanschauung äußert sich der Verfasser S. 88f. ganz wie ein Theologe in Macht-Aussprüchen, deren Recht ich dahingestellt sein lasse.

Philo aber ist doch noch kein Christentum. Dieses ist das Drama, die evangelische Action, deren Motive Philo gezeichnet hat (S. 97). Diese Ansicht des Verfassers kann ich nur so verstehen: wenn Strauß meinte, das Leben Jesu sei nach den feststehenden Vorstellungen der Juden vom Messias gedichtet: so ist vielmehr Philo der Dichter des Drama, welches die Evangelisten darauf Jesus spielen ließen. Sie hatten nur zu rufen: der Christ ist geboren! — Der Verfasser zeigt nun, wie Sätze Philos im Neuen Testament

wiederkehren, d. h. nach der Meinung des Verfassers: von Philo entnommen sind.

Hiervon erwähne ich, da der Leser schon selbst im Obigen das Christliche bemerkt haben wird, das in der Bergpredigt, im Römerbrief und in den weiteren Briefen vorkommt, nur folgendes. Philo sagt, man müsse sich des Eides enthalten, sodass das Wort dem Eide gleich ist. Das von Philo verkündete, die ganze bestehende Welt umfassende Vorrecht des Weisen, dass dem Weisen alles sei, denn das Gesetz habe ihm eine allgemeine Vollmacht erteilt, findet sich 1. Kor. 3, 22. »Alles ist euer — Welt, Leben und Tod.« Das. 3, 16. »Wisset ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid?« Der wahre Schatz ist nicht Gold und Silber, sondern Gott allein (Philo, Cherub. p. 115. De profug. p. 462. — Matth. 6, 19—21). Der Kampf der schlangentötenden Gesinnung gegen die Lust; dass man den Unmündigen nur Milch, den Vollendetern feste Nahrung biete u. s. w. Der Logos im vierten Evangelium und im Hebräerbrief. — Endlich: wie der Logos schließlich im Seienden selbst verschwindet, so tritt auch Christus in den Schoß des Vaters zurück (1. Kor. 15, 28). Auch Philo's Schwäche und Unentschiedenheit in Betreff der Geltung des Gesetzes, des Volkes Israel bleibt im Christentum.

Philo's Lob der Essäer darf nicht vergessen werden, wie auch ihr Einfluss auf das Christentum. Der Verfasser will keine Hypothese über die Entstehung dieses Ordens aussprechen; aber er stimmt dem alten Jacob Brucker (1733) bei, der in den Essäern den Einfluss der neupythagoreischen Schule erkennt. Also Brucker! Es ist wichtig zu wissen, was Brucker gesagt hat; wertvoll, zuverlässig aber wird das was Brucker gesagt hat, erst wenn die neuern Forscher, wie Zeller u. s. w. es bestätigen. Das ist für jeden klar, nur nicht für den Isolirten*). Was aber die Neupythagoreer be-

*) Der Isolirte, der von keinem Lebenden lernt, lernt aber von den Toten. So oben von Brucker: der ist sein Historiker der Philosophie. Sein Geschichtsphilosoph ist Bossuet. Anderwärts (Evangelien III, 297)

trifft, wie alt sind sie denn? sind sie älter oder jünger als die Essäer? Von jenen wissen wir kaum vor Nero. Die Essäer werden älter sein, und wie Abr. Geiger meint, nicht sehr verschieden von den Pharisäern.

Wir kommen zu Seneca und dem Stoicismus. »In ihm pulsirte schon das Christentum« (Christus S. 13), das selbst »nichts anderes war als der metamorphosirte Stoicismus«. Ich finde nicht, dass in Seneca mehr Christentum wäre, als in Philo; umgekehrt. Indessen es zeigt sich sogleich, dass des Verfassers Teilnahme weniger bei Philo, als bei den Stoikern ist, weniger bei den Milden, als den Stolzen und Herschlustigen. Indessen ist auch der Stoicismus nur »der vorletzte, noch nicht der letzte Schritt«, der eben das Christentum war (S. 15). Nun ist der Unterschied, soviel ich sehe, nur der, dass dort Theorie war, was hier Praxis wird. Christentum ist »der in jüdischer Metamorphose zur Herschaft gekommene Stoicismus« (das.). Aber jüdisch metamorphosirter Stoicismus ist ja Philo. Demnach wäre ich geneigt, dem Verfasser vorzuschlagen, er möge sich zu der Behauptung bequemen: Christentum sei heidnisch metamorphosirter Philonismus.

Vortrefflich ist was der Verfasser über Cicero und Cäsar sagt (gegen Mommsen). Hier spricht er mit einer Mäßigung und Besonnenheit und so correct, wie es vielleicht überhaupt nur möglich ist. Doch zur Sache.

»Rom hatte, nach dem Ausdruck des Valerius Maximus, in den Cäsaren die Mittler zwischen Himmel und Erde den

---

bietet er »eine geistvolle Bemerkung Semlers«, nämlich dass man das »innere Alter« einer Handschrift von dem »äußerlichen«, welches nur auf dem Alter des Pergaments und der Schriftzüge beruht, unterscheiden müsse. Alle Achtung vor Semler. Eine Geschichte der Bearbeitung der Bibel wird ihn zu ehren wissen. Was aber die neuere Philologie über diesen Punkt von den Msc. lehrt, weiß der Verfasser nicht. I. Bekker, Lachmann u. s. w. kümmern ihn nicht. — Auch seine eigene Aesthetik hat der Verfasser. Raimunds Zauber-Stück vom Verschwender ist ihm Deutschlands größte Tragödie, Raimund überhaupt sein größter Dichter, den es neben Shakespeare, Cervantes und den allergrößten Petronius zu stellen hat.

Völkern hingestellt, ehe die Christen mit der Predigt von ihrem Mittler und Gesalbten auftraten.« Auch war schon vor ihnen der Kampf gegen den Götterglanz der Cäsaren, eingeleitet. »Der Bahnbrecher war der griechische Philosoph« (S. 21). Er war in den Palästen der Großen praktischer Seelenführer, Tröster und Beichtiger. »Auf das Eine« hinarbeiten war längst der Spruch der Zeit, bevor er in das Evangelium (Luc. 10, 42) trat. Dieses Eine war der innere Friede des Gemüts. Und wie die Einen in den Palästen, wirken die Andern auf den Straßen, bärtige Stegreifredner, Straßenapostel. Kyniker nach dem Muster des Diogenes wurden wie Heilige verehrt. »Sie kannten schon jenes Schwelgen im Unglück, welches die Seligpreisungen der Armen, Leidtragenden und Hungernden in der evangelischen Bergpredigt ausdrücken« (S. 27).

Seneca legt dem Nero folgende Worte in den Mund: »Ich bin durch das göttliche Wohlgefallen unter allen Sterblichen erkoren worden, der Götter Stelle zu vertreten; ich bin den Völkern Schiedsrichter über Leben und Tod; in meine Hand ist es gelegt, welches Loos und welche Position Jeglichem zukommen soll . . . Jeglicher wenn ihn auch fast nichts empfiehlt, steht bei mir in Gunst, nur weil er den Namen Mensch führt«. Das ist, sagt der Verfasser (S. 34), »das Kaisertum des Menschentums«. Vor dem Kaiser, sagt Seneca, »wird niemand auf seine Unschuld pochen, vielmehr auf den Quell der Gnade (den Kaiser) hinblicken, welche der menschlichen Schwachheit aufhilft«.

Dem Seneca ist die Welt ein großes Krankenhaus. Alle Menschen sind gleich krank; keiner ohne Schuld. »Gefehlt haben wir allzumal, peccavimus omnes« ruft er. Seine Aeußerungen über Leib und Leben und Tod sind noch stärker als bei Philo. Er »verlangt danach, (vom Leibe) loszukommen und auszubrechen«, wie im Neuen Testament. »Sterben ist mein Gewinn. Mich verlangt abzuscheiden.« — Dem Seneca freilich gehört keiner der Sätze, die er ausspricht; »nur der klagende und schneidende Accent, mit dem er sie vorträgt, die Gegenwärtigkeit, mit der sie sich ihm

beständig aufdrängen« ist ihm eigen. Die Urheber jener Sätze aber sind Plato und die Stoa. Plato sagt: *μελετᾶν ἀποθνήσκειν*. Ihr wahrhafter Quell aber ist Heraklit. Dass jedoch dessen Ansicht von Leben und Sterben im Neuen Testament »ihre beretteste Darstellung erhalten habe« (S. 42), ist wohl beim Verfasser nur theologische Reminiscenz; da ja dort nur Senecas und Philos Sätze sich wiederholen. Seneca hat nur fremde Gedanken; aber der Stil ist ihm doch eigen. Das Neue Testament hat keinen eigenen Gedanken, und ist auch im Stil nur Nachahmer — sagt der Verfasser.

Dies zeigt sich auch in der Lehre vom Ideal des stoischen Weisen (S. 43 ff.). Seneca sagt: »Ziehe an (indue) den Geist eines großen Mannes« ganz wie Röm. 13, 14. »Ziehet an den Herrn Jesum Christum.« Auch Galat. 3, 27. Zu den Zügen dieses Weisen gehört: nicht in Zorn geraten, auch wenn er Backenstreiche bekommt, wie Cato wirklich getan hat. Dieser rächte sich nicht, verzieh nicht einmal, sondern erklärte, er sei gar nicht beleidigt worden. Zu den Kennzeichen der Tugendhaften, die sich für das große Gemeinwesen der Menschheit abmühen, gehört »ans Kreuz geschlagen werden, gefesselt, verstümmelt werden, sich als Opfer darbringen« (S. 45). Ja es ist nach Seneca die Pflicht des Kämpfers, zu hoffen, dass der Sieg in der erhabenen Gestalt des Weisen zur Erscheinung kommen werde, da das Wesen der Menschheit es mit sich bringt, dass diese Darstellung des Vollkommnen sichtbar werde (das.).

»Der stoische Verein, sagt der Verfasser (S. 43), war eine mystische Gemeinschaft der Heiligen, zu deren Gnadenschatz die Werke ihrer Mitglieder gehörten und in der ein Meister nicht denken und sprechen konnte, ohne dass das Ganze fruchtbar angeregt wurde.«

Ich citire noch kurz die Ausdrücke »wirf von dir, reiße aus, nicht als ob . . . aber, sich opfern für den Andern«, die an hervorragender Stelle bei Seneca und im Neuen Testament sich finden. — Wir kommen auf Seneca zurück. Jetzt zu Nero.

»Nero Nichts als Mensch« nennt ihn der Verfasser. Cäsar und Augustus hatten Gegner zu bekämpfen und nach dem Siege Milde und Schonung geübt. Tiberius hat sich eingeschmeichelt. Das schien »dem Selbstgefühl des Caligula veraltet« — ein verflossener Standpunkt. In Neros Augen aber war Caligula, »ein Anfänger und Stümper, weil er sich, um seinen Zeitgenossen zu imponiren, hinter die Larven der Himmlischen verkroch.« »Nero wollte als Mensch an der Spitze der Menschheit stehen und zeigen, wie weit die Macht des Menschenhäuptlings geht.« »Er war dahintergekommen, dass ihm alles und gegen alle freistehe.«

Der Verfasser nennt ihn eine »profan-autonome Natur«. Ein Capitel zeigt ihn uns als »Menschenfreund auf dem Tron«, wo er die eben anbrechende Humanität öfter gegen die Stoiker vertreten muss. Das müssen also wohl unechte Stoiker gewesen sein. Bald aber, der Kindheit entwachsen, »ergrimmte« er, wie Caligula ergrimmt war (S. 166). Bei Gelegenheit des Todes der Agrippina (S. 125) macht der Verfasser eine tragische Bemerkung, die auch den Seneca trifft. Aber Nero bleibt doch noch der »Kosmopolit auf dem Trone«; durch seine Theater-Vorstellungen und seine Schenkungen an das Volk bietet er »ein Vorspiel« zur christlichen Phantasie von dem Leben in der Statt des 1000jährigen Reiches. Aber sonst finde ich keine Beziehung Neros zum Ursprung des Christentums. Er war eben profan. Nur »der griechisch-macedonische Geist des Orients« (ein andrer würde sagen: der orientalisirte Geist der Griechen) schmeichelte dem Nero auf Münzen als Zeus und als Weltheiland *(σωτὴρ τῆς οἰκουμένης)*, seiner Mutter als Gottesmutter *(θεομήτωρ)*.

Es ist noch der Schriftsteller jener Zeit zu gedenken. M a n i l i u s (S. 74) lehrte, dass Himmlisches und Irdisches, Vernunft und Seele, beiderseitig das Bedürfnis haben, sich einander zu s u c h e n: der Mensch sucht als verwantes Gebilde s i c h s e l b s t droben im Himmel, in seinem Vater auf; und andrerseits Gott steigt in die Brust des Menschen herab, daselbst Wohnung zu nehmen und gleichfalls sich selbst zu suchen.

In Persius weiß der Verfasser nur die Stoa nachzuweisen; aus Lucan aber (S. 176) citirt er Catos Wunsch, »der sich ganz der spätern christlichen Anschauung nähert, dass sein Haupt die Strafen aller Andern tragen, und mit seinem Tod die Schuld des allgemeinen Verderbens, welches zum Bürgerkrieg führte, abgebüßt werden möge« (Pharsal. 2, 306 ff.).

Die weltumfassende Idee der Neronischen Zeit steht höher, meint der Verfasser, als die Befreiungsversuche irgend eines Jahrhunderts bis heute, und in dem Humoristen jener Zeit, Petronius, feiert Seneca mit seinem Menschentum und seiner Sclavenfreundlichkeit einen glänzenden Triumph — sagt der Verfasser (S. 180 f.). Also das Christentum steht nicht so hoch wie die Keime, aus denen es entstanden! muss ich schließen.

Und doch sind wir immer noch nicht mit den Keimen zu Ende. Da kommt noch (S. 219 ff.) »des Josephus Weltreligion«. Josephus hegt »die Gewissheit, dass die Katastrophe in Jerusalem dem Judentum die Welt als Schauplatz seiner größern Siege angewiesen und geöffnet hat«. Und in der Tat, die römische Welt lag wie ein »Ackerfeld, welches gerade auf die orientalische Aussaat harrte«. Zur Zeit Neros hatte sich eine Einkehr und Selbstprüfung vollzogen, in der sich die Seele von der Staatsmacht und allen alten Satzungen emancipirte. Aber nicht bloß negativ war die Bewegung; es regte sich auch »das Bedürfnis nach etwas Festem, Positivem, Unzweifelhaftem, was den Zusammenbruch des Alten überdauern könne . . . auch die Führer und Schüler der stoischen und asketischen Opposition suchten nach einem neuen Herrn«. Diesem Verlangen kamen die Juden mit ihrem Gesetz entgegen.

Dies ist ja auch von Andern schon wer weiß wie oft gesagt. Der Verfasser aber lenkt sogleich wieder ein und weist ganz andre Mächte nach, welche für das Christentum wichtig waren. Nämlich unter Trajan bemerkt er »das erste Hervortreten des Christentums«. Von einer Verfolgung der Christen unter Nero und Domitian wird kein Historiker reden. Aber gegen judaisirende Römer (Juden ohne Beschneidung)

war Domitian. Indessen auch diese sind im folgenden Capitel schon wieder vergessen. Von Kynikern (Bettelmönchen, Straßenpredigern), den Stoikern (Beichtvätern der Großen), besonders aber von Platon spricht der Verfasser (S. 256ff.). Plato hat das Jenseits geschaffen. Seine Lehre von dieser Schattenwelt ward »als eine frohe Botschaft aufgenommen«. Nun ward »die Kunst zu sterben die Angelegenheit dieses Lebens«. »Niemals fanden Platos Mahnungen, sich der Rache zu enthalten und eines niedrigen (*ταπεινός*) Wandels zu befleißigen, und seine Warnungen vor dem Reichtum eine verständnisvollere Aufnahme ... Der mit der Cäsarenherschaft zerfallene Pessimismus fand sich in dem platonischen Gemälde von der Lage des Weisen wieder ... Plato hat endlich den Flüchtlingen aus dieser Schattenwelt die Genugtuung verheißen, dass ihnen vor dem Gerichtsstuhl droben der Weg zur Rechten und zum Himmel geöffnet wird, während die Irdischgesinnten zur Linken verwiesen und in den untersten Tartarus gestürzt werden«. »Sclaven und Freigelassene konnten solche zündende Botschaft täglich auf den Straßen und in den Hallen hören. Aber auch in den Häusern der Großen blieb sie ihnen nicht verborgen«. — »Das große Seminar, wo im Seelenverkehr die griechische Botschaft verarbeitet wurde, ist aber das Frauengemach.«

Das ist ja alles recht schön. Ich erlaube mir nur die Zwischenfrage: woher stammt der Name, den auch der Verfasser hier dreimal gebraucht: »frohe Botschaft«? Der Verfasser schmuggelt schließlich dafür »griechische Botschaft« ein. Stammt der Name von Platon? oder von den Cynikern? oder von Seneca und den Stoikern? Bei seinen interesselosen Untersuchungen über das Urevangelium hat der Verfasser, so scheint es, vergessen sich zu fragen, woher der Name Evangelion.

Der Verfasser nennt sonst alles was ihm in der letzten zweitausendjährigen Geschichte gefällt: hellenisch; alles was ihm nicht gefällt: jüdisch; wer Gedanken oder Tat fördert ist Hellene, wer das eine oder das andre (nach seiner An-

sicht) hemmt, ist Jude (nach seinem Sprachgebrauch). Darum scheint mir eine Stelle (S. 259) bemerkenswert, wo er anders denkt. Er schildert das »Liebesgefühl«, das sich in Rom und Alexandria unter der Pflege Senecas und Philos entzündet hat, und bemerkt dann: »Zu schwach, um hier unten zu bauen, hat diese hochgespannte Liebe, deren Schwingen nur nach oben tragen, den Eifer und die Verwerfung zum Geschwister und am Schlusse der Antoninischen Aera, wenn sie sich inmitten einer Schaar von Bekennern stark genug fühlt, wird sie die dunkle Masse dieser Welt dem Untergang anheimgeben«. Und was, füge ich dieser zarten Bemerkung hinzu, wird »die Idylle dieses Liebesbundes« erst leisten, wenn sie die Welt erst wirklich beherscht? Und dazu führt, meint der Verfasser, lediglich die Sache und Plato. Die Liebe nämlich ist zwar »ein mächtiger socialer Trieb«, aber kann doch die »socialistische Formel für die Organisation ihrer Umgebung« nicht erzeugen. »Dazu kommt, dass Plato den Seelen ... die Flucht nach dem Himmelsstaat droben vorgeschrieben hat«. Hier darf der Referent die Gedanken des Lesers nicht stören.

Unter Trajan also gab es zuerst kleine christliche Gemeinden. Der bekannte Brief des Plinius zwar, wie er uns vorliegt, und wie er schon dem Tertullian vorlag, ist voll von christlichen Interpolationen; aber es gab doch einen Brief von Plinius über die Christen, den Tacitus und Sueton benutzt haben. Stehen wir hier also jedenfalls auf historischem Boden, und zwar zum ersten Male, Christen gegenüber: so scheint mir wohl beachtenswert, worüber der Verfasser stillschweigend hinweggeht, dass wir uns geographisch weder in Rom, noch in Alexandria befinden, die doch der Verfasser als Geburtsstätten des Christentums ansieht, auch nicht in Judäa, sondern in Klein-Asien. Und in diesem Lande würde ich den Ursprung des Christentums suchen.

Und noch eine Bemerkung des Verfassers bei dieser Gelegenheit (S. 275) erregt unsere Aufmerksamkeit: »Wir ersehen aus der Ereiferung des Annalisten« (Tacitus; S. 273 heißt es »die brutale Sicherheit mit welcher der Annalist

von dem verwerflichen Aberglauben der Christen spricht«; S. 274 »die hassvollen Zeilen«), »dass die neue Schicht, welche die Freunde der alten Ordnung außer Fassung brachte, sich abgesondert von den herschenden und zufriedenen Classen hielt« — ja natürlich; aber auch, finde ich, ebenso fern von dem unzufriedenen, nicht herschenden Kynikern und Stoikern. »Auf die Harmonie mit dem Weltlauf und mit den Satzungen der Weltherren hatte der neue Verein (der Christen) es nicht abgesehen ... Seneca's Preis der Entsagung und Isolirung, der Kampf, welchen die Rhetorenschulen Athens und Roms im Namen des Gemüts und der Liebe gegen die Schranken der Satzungen geführt hatten, und der Jubel der Cyniker beim Abschied von der Welt waren in die Massen gedrungen« — aber nicht bloß der brutale Tacitus, auch der milde, humane Plinius, der Freund der Sclaven, Wohltäter der Armen, auch er ist ein Feind der Christen. Welchen Kyniker oder Stoiker kann denn der Verfasser unter den ersten Christen aufführen? Warum erkannte die Schule des Seneca die Christen nicht an als die Ihrigen?

Ja, unter Hadrian (den der Verfasser sehr besonnen beurteilt) fingen die Heiden schon an, das Christentum zu bestehlen. Appulejus legt dem Priester der Isis in den Mund, in den Mysterien dieser Göttin werde »Hingebung in einen freiwilligen Tod und das Gnadengeschenk eines neuen Lebens vorgestellt und gefeiert« (S. 284). Es standen sich gegenüber Christus und Antinous, in diesem »die Entsagung und Abtötung in Jugendschönheit und in griechisch gemilDertem ägyptischem Ernst«, in jenem »die Entsagung in der Gestalt der Niedrigkeit und unter den Todesmartern des Sclaven«. »Es fragte sich, wer von beiden siegen sollte«. Oben (S. 435) heißt es, es frage sich zwischen den Cäsaren und Epikur mit den andern Gottmenschen. Diese sind jetzt sämmtlich durch Hadrian aus dem Felde geschlagen. Jetzt fragte es sich nur noch um Antinous und Christus — sagt der Verfasser.

Es kann sein, dass sich dies fragte, damals. Heute aber, meine ich, fragt sich nur: wie, wodurch, warum hat Jesus

gesiegt, ist Antinous unterlegen? Darauf finde ich beim Verfasser keine ausreichende Antwort. Wie muss den Platonikern und auch den Stoikern der schöne Antinous imponirt haben! Dieses Ineinander von Griechen und Aegyptern! Und dagegen der Galiläer aus der sceleratissima gens.

»Der Weg zum Evangelium« wird S. 298 betreten, und der Leser ist nicht wenig neugierig. Wir besitzen das Evangelium des Lukas. Dieses ist eine Erweiterung des Urlukas. Vorher bestand nämlich ein älteres Urevangelium. Der Urlukas hatte »die Sätze der platonisch-stoischen Weltentsagung und der Senecaschen Steigerung und Vollendung des Gesetzes mit dem Urevangelium verschmolzen« (S. 300). Diese Seneca-Platonischen Sätze »fanden durch spätere evangelische Autoren eine Fortbildung«. — Aber das Unglück schreitet schnell. Da kommt »der Compilator des jetzigen Matthäusevangeliums« und entstellt jene Sätze »durch Misverständnisse«.

So haben wir einen schon nicht mehr ursprünglichen Lukas und einen Matthäus. Zu beiden kommt »eine Kindheitsgeschichte«. »Den Schluss bildet das vierte Evangelium mit seiner kühnen Aufnahme der platonisch-philonischen Formeln.« Heil und Unheil dieser Fortbildungen vollzieht sich innerhalb 20—25 Jahren, und die Bildung des Urevangeliums und des Urlukas mag ebensoviel Zeit fordern. Also 50 Jahre — »ein Zeitraum, der in der Geschichte aller Völker für die classische Zeit der Werke der Sprache und der bildenden Kunst gegeben und auch nur nötig und möglich ist«. Der Verfasser weiß nicht bloß was nötig, sondern auch was möglich ist. Der Leser befrage die Geschichte, ob sie des Verfassers Theorie von den 50jährigen Perioden bestätigt. — Das vierte Evangelium bildet den Uebergang zum Apokryphischen.

Was hat denn das Judentum zu dieser Entwicklung beigetragen? (S. 302): »Das Gemüt des neuen Gebildes kam von Westen; das Knochengerüst liefert das Judentum.« Das ist so wenig geistvoll, dass es vielmehr geistlos ist.

Man erinnere sich des obigen (S. 436) verzweiflungsvollen »Dazu«! Und solche Verzweiflung soll aufgehoben werden

durch einen Knochen! Stoa und Epikur konnten dem Cäsar nichts anhaben, sie bedurften des jüdischen — Knochens.

Was ist denn dieser Knochen?

Nicht etwa der Monotheismus: den hatte die griechische Weisheit, sagt der Verfasser, schon längst; aber der griechische Monotheismus bekommt vom Judentum »einen absoluten Halt« — wodurch? »und die griechische Lebensweisheit erhielt durch den Gedanken des göttlichen Gesetzes einen eisernen Sammelpunkt« — nun gar eiserne Knochen; wieso? — »Hier wirkte das Judentum krystallisirend, und die reichen Lebenselemente ordneten sich in der Seele, in die es als Ferment eintrat, unter einer gebietenden Einheit zusammen.« Und solche Einheit fehlte den griechischen Philosophen! Sie ist ein Ferment, welches Krystallisation bewirkt (merkwürdige Chemie!). Und die gebietende Einheit ist Knochen.

Ich habe vom Verfasser eine eigentümliche Methode gelernt, seinen Gegner zu bekämpfen, die ich hier gegen ihn in Anwendung bringen will. Wenn z. B. unsere Philologen Seneca's Stil und die Rhetorenschule tadeln, so verweist sie unser Verfasser (S. 5) auf Tertullian, Augustinus, Bossuet und Fr. W. Krummacher, die alle dieselbe Sprache haben. (Aber ich kann dem Verfasser versichern, dass die Philologen, wenn die genannten Schriftsteller den Rhetoren-Stil haben, auch unbedenklich denselben Tadel über sie aussprechen werden, wie über Seneca. Nur hätte er zuerst jenes nachzuweisen.) — Wenn Mommsen und sein Schüler den Persius »als einen jugendlichen Versmacher, der die ganze vornehme Arroganz und Suffisance als getreuer Nachbeter von der Stoa entlehnt hat, bei Seite werfen«: so bemerkt der Verfasser, dass diese Verurteilung dann auch die Evangelien und Episteln treffen müsse, »die auch alles zur Buße rufen und unter die Sünde beschließen« (S. 173f.). Vielleicht trifft sie auch diese — vielleicht aber nicht. Nun aber werde ich den Spieß des Verfassers geradezu gegen ihn selbst wenden.

Das Gemüt, das aus der griechischen Weisheit in das Christentum kam, sei, sagt der Verfasser, »das Heil der

Weltentsagung und die Flucht aus dieser Welt«: davon »finde sich nichts in den Sprüchen eines Hillel und andrer angeblicher Urväter des Talmud« (S. 301). Wenn ich zugestehe, dieses Gemüt sei, nicht das des christlichen Mönchs im Kloster, nein, das des Einsiedlers auf dem Berge Tabor oder eines Anachoreten der Wüste, eines Säulen-Heiligen u. s. w.: so verlange ich, dass unser Isolirter solche Ethik erst gegen Hegel verteidige.

Kennst du jene jüdischen Knochen? (möchte ich den Verfasser fragen) oder bist nur du ein verknöcherter Hegelianer? Er sieht z. B. im Sabbat nichts als Unfreiheit, Fesselung »an Naturbestimmungen«, von der man sich losmachen müsse. Ich hebe diesen Punkt darum hervor, weil hier so klar ist, was die befreiende Kritik zu tun hat. Die Habgier, welche am Sabbat, sei es weil die Polizei es will, sei es weil Aberglaube es fordert, unwillig müßig bleibt: das ist die Knechtschaft unter dem Gesetz. Dagegen ist erstlich der ursprüngliche Sinn dieses Gesetzes zweimal ausgesprochen: 2 M. 23, 12. 5 M. 5, 14. Der Sabbat ist der Tag des Sclaven, an dem er »wie du« lebt. Dann heißt es in den Evangelien: »Der Menschen-Sohn ist Herr auch des Sabbat.« Ich muss darauf hinweisen: wer ist Herr des Sabbat? »Der Menschen-Sohn« d. h. Jesus, nicht aber dieser und jener Mensch, wie ich und du. Im Talmud aber heißt es (und es kann mir gleich sein, ob in diesem Falle »der Urvater des Talmud« »der angebliche« war, oder ein Judenchrist, oder ein judaisirter hellenisirter Römer): »Der Sabbat ist euch übergeben, nicht ihr dem Sabbat« (Geigers Nachgelassene Schriften II, 113). Hier ist nicht bloß der Eine, der Eingeborene Sohn Gottes, der Herr; die Vielen sind es. Ist jetzt die Aufgabe des positiven Kritikers, der nicht in der Weltentsagung und nicht in der Flucht aus dieser Welt das Heil findet, klar geworden? Wo ist eine Wohltat für das Menschengeschlecht, wo eine national-ökonomische Weisheit, wie dieses Gesetz des Sabbat? — Freilich Kritik! freilich Freiheit des Geistes: sonst wird Weisheit Unsinn und Wohltat Plage; aber durch selbstgefällige Phrase wird das Leben nicht gestaltet.

Da wir hier Völkerpsychologie treiben, so mag an dieser Stelle noch eine Bemerkung über den Sabbat der Juden Platz finden. Was er den Juden ist, könnte vielleicht ein Christ aus dem erschließen, was ihm der Sonntag ist; er könnte jüdische Novellen hinzu nehmen und Heinrich Heines Darstellung. Die sicherste Quelle aber, um das religiöse Gemüt zu erforschen, ist allemal der Cultus, und vorzugsweise das Gebet. Was zeigen nun die jüdischen Sabbat-Gebete? Ihr einziges Tema ist Freude und Lust, das Ganze ein Jubelruf, das charakteristische Wort Freude und besonders die Liebe Gottes. Den Anfang bildet der 95. Psalm: »Wir wollen zujauchzen dem Fels unsers Heils.« Warum dann weiter der Psalm 92 vorzugsweise der Sabbat-Psalm geworden ist, kann ich mir nur durch V. 6 erklären: »Denn du erfreust mich durch dein Walten.« In den für den Sabbat-Morgen besonders gedichteten Gebeten aus dem Altertum ist sogleich das erste zu beachten, worin die Stelle vorkommt: »Wäre unser Mund der Lieder voll, wie Wasser deckt den Meeresgrund, und unsre Zunge des Jubels wie das Brausen seiner Wellen ... das reiche Lied von deinen Taten geläng' uns nimmer voll und ganz« — in welcher Stelle der Keim steckt zu dem im Mittel-Alter viel variirten Tema: und wäre der Himmel Pergament u. s. w. Dann heißt es weiter von der Sonne und den Gestirnen: »Freudig in ihrem Aufgange und fröhlich in ihrem Niedergange, geben sie Gottes Namen Preis und Verherlichung, Jubel und Jauchzen Seiner Herschaft«. Natürlich fehlt weder hier noch an andern Stellen die Beziehung auf Jes. 58, 13, wonach der Sabbat eine »Wonne« heißt. Dann wiederum heißt es, Mose möge sich freuen, dass es ihm gegönnt war, die Heiligung des Sabbat dem Volke zu verkünden, dem Gott denselben als Bundes-Zeichen gab, als Erbteil, in Liebe, zur Weihe und Ruhe, zur Ehre und Verherlichung; und das Volk, das den Siebenten heiligt, den köstlichsten der Tage, sättige und labe sich an deinem Gute. Die in Lust die Sabbat-Weihe begehen, werden ewiger Ehre, des ewigen Lebens teilhaft; sie ist eine Ruhe voll Liebe und Herzenslust, eine Ruhe in Wahrheit und treuem Sinn,

eine Ruhe voll Friede und seliger Stille und sicherm Vertrauen; sie kommt von Dir, das wissen Deine Kinder. — In einem spätern Sabbat-Liede, aus dem Mittel-Alter, das aber heute noch unter den Juden sehr beliebt ist, heißt die Sabbat-Ruhe

חמדת חלבבות Herzens Lust
לְאֻמָּה שבורה dem gebeugten Volke,
לנפשות נכאבות den betrübten Seelen
נשמה יְתֵרָה Geistesschwung.

Hierin, in dieser durch alle Verhältnisse des Lebens der Juden ihre versittlichende Macht bewährenden Sabbats-Ruhe und Sabbats-Heiterkeit, möchte man eine schöne, göttliche oder weltgeschichtliche Vergeltung erkennen: das Volk, das seine Sclaven jeden siebenten Tag zum Freien machte, ward, als es selbst zum Sclaven des Lebens und zum Gespött und Hass der Völker geworden war, jeden Siebenten frei und glücklich.

Woher kommt es nun, dass Römern, nicht nur wie Horaz, sondern auch wie Seneca, während sie erklären, dass man sich des römischen Aberglaubens geradezu schämen müsse (Seneca ed. Haase III. p. 426: pudebit publicatae dementiae), dennoch der jüdische Aberglaube als der allerärgste erschien, der Sabbat trübe und düster, und das jüdische Volk als sceleratissima gens? Einfach daher, weil die jüdische Freude und der jüdische Ernst von den Saturnalien und Adonien sehr verschieden war. Der Grieche und der Römer hatten ägyptisches und lydisches Gebaren verstehn gelernt; jüdisches Gefühl und dessen Sprache blieb ihnen unverstanden und unverständlich*) — wie noch vielen bis heute. — Zurück zum Verfasser.

*) Natürlich hat man sich auch nicht die rechte Mühe der Untersuchung gegeben. Seneca sagt Ep. 95, 47. accendere aliquem lucernas sabbatis prohibeamus, quoniam nec lumine di egent et ne homines quidem delectantur fuligine »Mögen wir Einem verbieten die Sabbat-Lampe anzuzünden, weil weder die Götter des Lichts bedürfen noch auch die Menschen an Rauch Freude haben«. Die Juden dachten nicht daran, dass die Sabbatlichter den Göttern brennen und leuchten sollen;

Was taten also die Römer? Wie ward Seneca »ein wirklicher Mitarbeiter am Urchristentum«? (S. 304): »Die Römer entnahmen dem Judentum seinen Monotheismus und Gedanken des Gesetzes, um an diesen Einheitspunkt die Erfahrungen und reichen Ausstrahlungen ihres Gemüts zusammen zu schließen; aber sie brachten in diese krystallisirte Welt auch das Senecasche Bild des Einen Vollenders, der sich im Leiden der Welt als Opfer bringt und die von dem Mühsal des Lebens Beladenen erleichtert und zu sich einladet. Und diejenigen Römer, die in den Rhetoren-Schulen ihr nationales Gesetz, die zwölf Tafeln, an der höhern Macht des Bedürfnisses, des Gemüts, der Liebe und Natur seinen Meister erfahren ließen ... werden sie sich gescheut haben, die Satzungen und Gebräuche ihrer jüdischen Lehrer an der Innerlichkeit zu messen, die sie aus den Schulen ihrer heimischen und griechischen Meister mitbrachten? — So fand die Satzungswelt des Alten Testaments gerade bei denen, die sich an seinen monotheistischen Grundgedanken anklammerten, ihre Kritik«. Aehnlich in Alexandrien, wo Philo Kreise um sich bildete.

Nicht nur diese positiven Sätze könnte ich (bis auf eine gewisse Modification) zugestehen, sondern noch mehr die folgenden negativen (S. 306): »Das Bild des Einen, der doch einmal aufstehen und die ganze Bestimmung der Menschheit erfüllen müsse, konnte man den alttestamentlichen Schriften nicht entnehmen.« Man sieht das, meine ich, klar an der Gewaltsamkeit der Deutung der Verse des Alten Testaments, welche auf Jesus bezogen werden. Wenn der Verfasser weiter sagt: »Die Gemälde der Propheten von einem einstigen Triumphe des auserwählten Volkes waren zu national gefärbt«: so ist das zwar falsch; denn es ist dort wesentlich nur von dem Triumphe Jahves die Rede, und mittelbar dann

---

ihnen selbst waren sie zur Freude. Sabbat, Freude und Licht waren ihnen unzertrennliche Begriffe. Am Eingange des Ruhetages, Freitag Abends, zündete die Hausfrau das Licht an, das nur leuchten, zu keinem Geschäfte dienen sollte; am Ausgange des Sabbat zündete der Hausherr die Feuer-Flamme, das Werkeltagsfeuer an.

auch des Volkes; aber richtig bleibt doch, dass selbst aus dem zweiten Teil des Jesaja kein Bild des Eingeborenen ungezwungen gewonnen, ihm nur gewaltsam abgerungen werden konnte, in einer Weise, welche weder die Juden jemals gebilligt haben, noch die heutigen Interpreten aller Bekenntnisse billigen können. Falsch ist zwar auch der weitere Satz, dass »die Glanzbilder eines Psalmen von der Herrlichkeit eines königlichen Jehovadieners sich zu sichtbar auf eine ferne Vergangenheit bezogen, als dass man in ihnen ein Gemälde der Zukunft hätte erblicken können«: falsch zwar ist dies, sage ich: denn es handelt sich (mit wenigen Ausnahmen) in den Psalmen nicht um einen König, und selbst diese Bilder, wie alle andern, geben sich als ewige Gemälde; aber richtig bleibt, dass sich aus ihnen kein Bild des Gottessohnes schaffen ließ.

Nur die Frage bleibt bestehn: warum schlossen die Römer und Griechen in der Fülle und auf der Höhe ihrer Weisheit das ganz unjüdische, selbstgeschaffene Bild des Einen, des Heilands, gerade an den jüdischen Monotheismus und den Gedanken des Gesetzes, an das ihnen Verhassteste, von ihnen Verspottetste? Wie kamen sie darauf, ihre Weisheit so zu Schanden zu machen und die Torheit und das Verachtetste »zum Eckstein zu erheben«? Auch ist die Gnosis dem Judentum besonders entschieden feindselig. Aber gerade diese Feindseligkeit beweist die geistige Macht des abscheulichsten Volkes, zu der jede Weltanschauung Stellung nehmen musste. Woher diese unwillkürliche Anerkennung? — Und endlich Marc Aurel, dessen »Gemüt die stoische Unterwerfung unter das Gesetz der Natur und den Gehorsam gegen die Fügungen des Schicksals zu einem Genuss des eignen Innern macht« (S. 319), warum ist er nicht Christ? Er lebt in der »teuren Statt Gottes«; diese aber ist weder Jerusalem noch die civitas dei des Augustin.

Der Verfasser hat sich diese Frage (die wir oben S. 436f. schon aufwarfen) gestellt in dem Capitel das die Ueberschrift trägt »eine große Geschichte und eine späte Dichtung« (S. 345—48). Wir werden seine Antwort hören, indem wir

verfolgen, wie er die Geschichte der Entstehung des Neuen Testaments gegeben hat.

»Das Urevangelium«, beginnt diese Darstellung (S. 348), »hat nur einen Lehrvortrag Jesu an das Volk, die Gleichnisse vom Himmelreich«. Die Sprüche, mit denen sein Jesus den Stolz des jüdischen Vorrechts verwundet, führt es durch die Angriffe herbei, welche die Widersacher Jesu seit seinem ersten Auftreten gegen ihn richten, und die sich bis zum tötlichen Angriff steigern«. War der Verfasser des Urevangeliums ein Jude? Wie oft hat der Verfasser diese Frage verneint! Wenn aber ein Römer, warum setzt er die Senecasche Weisheit gerade den Juden entgegen? der sceleratissima gens? Und woher hat er die Vorstellung »vom Himmelreich«? Etwa aus Heraklits Weltverbrennung? oder aus Platons himmlischem Staat? — Aber das kann ich dem Verfasser versichern, dass das Himmelreich in den Gebeten der Juden längst vor der Zerstörung des Tempels ein stereotyper Terminus war und bis heute geblieben ist.

Ein festes Bild vom Messias hatten die Juden niemals; ein ausgestaltetes Bild auch niemals vom Himmelreich. Beides aber gehört so zusammen, dass es ein Gedanke ist. Das dritte und vierte Element desselben Gedankens ist die Auferstehung und das Gericht. So ist das Bild voll genug. Meist jedoch (oder immer) tritt nur ein und das andre Element desselben auf. Das Gericht ist allmählich ganz auf den jährlichen Neujahrstag übergegangen. Der Messias wird selten mit diesem Namen genannt, sondern meist unter der Abstraction »Erlösung, Heil« oder dem bestimmtern »Spross Davids« verstanden. Das Himmelreich ist der üblichste Ausdruck in Gebeten wie in Sentenzen. Auch gesteht der Verfasser selbst, dass der Urevangelist zwar niemals das Alte Testament citirt; aber dass »er die alttestamentliche Anschauung frei verarbeitet« (Evang. III, S. 152).

In das Urevangelium wurden dann noch andre Reden Jesu an das Volk eingeflochten, so vor allem die Seligpreisungen (Luk. 6, 20—23). Das ist der Jubel der Kyniker und Senecas. Ich will nicht behaupten, dass jene Sprüche

jüdisches Gemüt ausdrücken; aber das Gefüge der Sätze ist nicht griechisch sondern hebräisch, was der Verfasser (S. 348) zugesteht; nur irrt er, wenn er an 5 Mos. c. 28 erinnert, da vielmehr an den Sprach-Gebrauch der Psalmen (wie sogleich im ersten Verse) zu denken ist, ein Gebrauch der im Spät-hebräischen sehr gewöhnlich ward. Ueberdies hängen selbst die Preisungen mit dem Gottesreiche zusammen und sind davon innerlich untrennbar. Völlig aber irrt der Verfasser, wenn er die im Lukas folgenden Flüche (6, 24—26) aus der mosaischen Stelle ableitet. Diese Flüche stammen von dem oben (S. 446) erwähnten »Geschwister« der christlichen Liebe. Ueber den Fluch im Deuteronomium, dieses Stück das in der ganzen Welt-Literatur ohnegleichen ist, muss ein andermal gesprochen werden.

Jetzt kommt die Hauptstütze des Verfassers: »Der Gegensatz des alten und neuen Gesetzes«. Der stamme von Seneca. »Das Sparrwerk zu diesem Bau«, heißt es S. 48, »hat Seneca gezimmert, als er (Brief 95) sich in einer Reihe von Wendungen versuchte, um die Ueberschwenglichkeit seiner neuen Auffassung des Gesetzlichen zum Ausdruck zu bringen«. Hier hat der Verfasser falsch interpretirt. Weder kennt Seneca die Kategorie des »Gesetzlichen«, noch auch will er eine neue Auffassung geben. Der Uebersetzer der Senecaschen Briefe, A. Haakh, hat in seiner Ueberschrift des 95. Briefes das Richtige getroffen. Die Sache liegt so. Im 89. Briefe wird gelehrt (§ 14), wie die Ethik drei Teile habe. Erstlich die ethische Principien- (oder Ideen-) Lehre: quanto quidque dignum sit; oder pretia rebus imponere; oder intus aestimata habere omnia; oder dignitates et pretia rerum nosse. Zweitens die Lehre von den Begierden und Leidenschaften, den Antrieben. Drittens die Lehre von den Handlungen (quando quidque et ubi et quemadmodum agi debeat). Offenbar sind die beiden letzten Teile durchaus empirisch, während der erste Teil der speculative Hauptteil der Ethik ist. Wenn nun vorher (§ 13) gesagt war, dass Aristo Logik und Physik abwies und auch noch von der Ethik den Teil als ungehörig abschnitt, welcher die Monitiones, Verhaltungsregeln, enthält,

weil sie Sache des Pädagogen, nicht des Philosophen seien: so umfassen wohl diese monitiones die beiden letzten der oben genannten Teile der Ethik; und jener Stoiker wollte, nach unserer Terminologie, keine Pflichten- und Tugendlehre, sondern nur die speculativen Principien einer Güterlehre, d. h. die Aufstellung des höchsten Gutes.

Nun beginnt Seneca den 94. Brief mit der Bemerkung, dass manche Philosophen gerade nur Vorschriften für die einzelnen persönlichen Verhältnisse geben, also den strengen Gegensatz zu Aristo bilden. Sie reden also vom Gatten, vom Vater, vom Gebieter, aber nicht vom Menschen überhaupt, und so dringen sie nicht in die Tiefe des Herzens, (non descendat in pectus usque). Seneca will nun untersuchen, ob dieser empirische Teil nützlich ist und ob er für sich allein einen Menschen sittlich gut zu machen vermöge. Im 94. Briefe zeigt er, dass derselbe keineswegs überflüssig sei; im 95. aber will er zeigen, dass solche Vorschriften, wenn auch nicht unnütz, doch durch sich allein nicht genügen: denn, vom Allgemeinen abgelöst, seien sie ohne Wurzel. Nun sage man zwar (§ 13), die alte Weisheit (antiqua sapientia) habe eben nur vorgeschrieben was zu tun, was zu lassen sei; und doch seien die Menschen damals weit besser gewesen; seitdem aber die Gelehrten aufgekommen seien, gebe es keine Guten mehr. Dagegen aber bemerkt Seneca, dass in alten Zeiten unter einfachen Verhältnissen eine einfache Ethik, wie eine ungebildete Heilkunst, ausgereicht habe. Jetzt, da die Krankheiten und Laster unzählig seien, könne die Ethik und die Medicin auch nur durch stärkere Mittel wirken. Daher müsse es das erste sein, die ethischen Lehren zu kennen, woran sich dann Vorschriften, Ermahnungen, Tröstungen mit Vorteil anreihen lassen, während sie für sich unwirksam seien. Mancher freilich hatte eine so glückliche Anlage, dass er auch ohne tiefere Belehrung (sine institutione subtili; sine longo magisterio) tüchtig und rechtschaffen werden konnte; aber durch die Philosophie wäre er doch schneller zur höchsten Stufe gelangt; und den weniger begabten sind die Lehrsätze ganz unentbehrlich.

Ferner: es möchte jemand lediglich gegebenen Vorschriften folgend das rechte tun; weil er aber nicht wisse, warum er so tut, werde er es nicht andauernd und gleichmäßig tun, und immer nur zufällig. Dann mögen auch wohl die Vorschriften dazu genügen, dass du tuest was du sollst, aber das sei noch wenig (sed id parum est): denn nicht die Tat sei lobenswert, sondern die Weise, wie etwas getan wird. Jetzt erwartet vielleicht der Leser, Seneca werde den Unterschied zwischen legal und sittlich entwickeln. Es folgt aber der Hinweis, dass z. B. Schmauserei getadelt, bei Gelegenheit aber doch gebilligt werde. »Es sitzt jemand beim kranken Freunde: wir billigen es; aber er tut es der Erbschaft wegen: er ist ein Geier, wartet auf einen Leichnam.«

Das ist wahrlich nicht das Sparrwerk für das alte und neue Gebot im Neuen Testament. — Seneca führt sein Thema noch weiter aus und bringt dabei auch sehr Ansprechendes vor. Da hat sich nun der Verfasser, weil er etwas ganz andres in Seneca suchte, zu einem ganz merkwürdigen Misverständnis verleiten lassen, welches in der Theorie der Hermeneutik einen Platz verdient, um daran zu zeigen, wie einzelne Sätze grammatisch richtig interpretirt sein können, und doch, weil die Tendenz des Ganzen verkannt ist, falsch gedeutet werden.

Seneca sagt (§ 51f.): »Nun die andre Frage, wie mit den Menschen zu verkehren sei. Was verlangen wir? Was für Vorschriften geben wir? Dass wir Menschenblut schonen sollen? — Wahrhaftig ein großes Lob, wenn der Mensch gegen den Menschen zahm ist. — Werden wir vorschreiben, dass man dem Schiffbrüchigen die Hand reiche, dem Irrenden den Weg zeige, mit dem Hungrigen sein Brod teile? Wann werde ich« (damit fertig werden) »alles aufzuzählen, was zu tun und zu lassen ist? während ich kurz diese Formel für die Pflichten gegen Menschen geben kann: dieses All, das du siehst, worin das Göttliche und Menschliche beschlossen ist, ist Eins: Glieder sind wir eines großen Körpers. Die Natur hat uns als Verwante geschaffen . . . hat uns gegenseitige Liebe eingeflößt« u. s. w. Seneca will also immer nur den

Vorzug der allgemeinen Lehre vor den speciellen Vorschriften zeigen, welche unzählig sind, während jene allumfassend ist bei aller Kürze: wobei er zugleich in kurzen Parenthesen hervorhebt, wie auch dem Inhalt nach die einzelne Vorschrift nicht die Gesinnung enthält, welche der Lehrsatz ausdrückt. — Wie aber versteht der Verfasser (S. 49) den Seneca? Einmal in dem Irrtum befangen, Seneca wolle die neue Weisheit der antiqua sapientia entgegensetzen, meint er: Quid agimus? quae damus praecepta? heiße: »was verlangen wir? was geben wir für Vorschriften?« (nämlich im Gegensatz zur alten Weisheit) etwa bloß, dass man nicht töte? Nein — »wir schreiben vor dass man« u. s. w., d. h. er nimmt gerade Vorschriften der antiqua sapientia für die neuen des Seneca.

Seneca spricht also nur von dem Gegensatze der antiqua sapientia, welche bloß Vorschriften gab (Brief 94, 28) wie Tempori parce. Te nosce. Iniuriarum remedium est oblivio &c., gegen die philosophische Ethik, welche die Ratio jener Vorschriften enthält.

Sollte also die Entgegensetzung des alten und neuen Gesetzes die Probe sein, an der sich die Abhängigkeit des Urlukas und Matthäus von Seneca zeigen sollte (S. 349) so hat diese vermeintliche Entdeckung des Verfassers die Probe schlecht bestanden.

Noch eine andre Stelle hat der Verfasser nicht verstanden. Er sagt (S. 50): »Der evangelische Spruch (Matth. 6, 8): »»euer Vater weiß was ihr bedürft, ehe denn ihr bittet««, ist eine wörtliche Wiederholung des Senecaschen Spruches Epist. 110 »»was uns zum Guten dienen soll, hat unser Gott und Vater in nächste Nähe gesetzt; er hat auf unser Ansuchen nicht gewartet; von selbst hat er es gegeben««. Das ist grammatisch richtig: Quidquid nobis bono futurum erat, deus et parens noster in proximo posuit; non exspectavit inquisitionem nostram et ultro dedit. Nur hätte der Verfasser weiter lesen müssen: nocitura altissime pressit. nihil nisi de nobis queri possumus; ea quibus periremus, nolente rerum natura et abscondente protulimus d. h. »das Schädliche hat er tief hinabgedrückt. Nur über uns können

wir klagen: das, was uns zum Verderben gereichte, haben wir wider den Willen der Natur, die es vor uns verbarg, hervorgeholt«. Nun ist doch wohl klar, dass hier etwas ganz andres gesagt ist, als was die Stelle des Evangeliums bedeutet. Was aber Seneca meint, hat er im 94. Br. § 56 ff. deutlich erklärt, die Natur habe Gold und Silber und Eisen, und alles was uns unglücklich macht, tief in der Erde verborgen; dagegen den Himmel und die Gestirne — danach hat sie unser Gesicht gerichtet.

Folgen wir dem Verfasser weiter. Weder die Stoa mit Seneca, noch auch der erste christliche Verfasser jener Antithesen hat das Band zwischen Buchstaben und Geist des Gesetzes zerschnitten. Letzterer ward mit seinem »Nicht Auflösen, vielmehr Vollenden« der Organisator der Reaction. Also von Anbeginn ist das Evangelium Reaction. Wogegen? Gegen den Aufstand der Gnosis gegen den Judengott. Ob der Verfasser Lust hat, Gnostiker zu sein? ob er ihr wenigstens die Herschaft, die das Christentum errungen hat, lieber gegönnt hätte?*)

Natürlich ist alle weitere Entwicklung nur Verstärkung der Reaction.

Jetzt endlich kommen wir auch auf unsre Frage (S. 454). Der Verfasser sagt (S. 360): »Aus Judäa musste für den stillen Kreis, der sich seit der Zeit des Augustus in Rom zusammentat . . . der Retter und Befreier kommen«. S. 359: »Der Schwarm der gebildeten und vornehmen Römer, die in die Synagoge der ewigen Stadt liefen« wollten »sich das dortige Geheimnis in heimischen Formeln vertraut machen.« Sie wollten auch »einen Blick in die Geschichte des Fremden werfen«. So schufen sie die Kindheitsgeschichte Jesu, gerade

*) Auch hier befolge ich ein Verfahren, das ich vom Verfasser gelernt habe. — Wir unterscheiden zwischen Untersuchen, Schuldigsprechen und Strafe-dictiren. Der Verfasser tut das nicht. Wenn nun Strauß den schopenhauerschen Pessimismus eine Blasphemie nennt: so konnte er es sich erlauben Strauß einen »Inquisitor und Verflucher zu nennen« (Philo S. 23). Mein obiges Verfahren gegen den Verfasser ist doch milder.



so »wie Virgil, Horaz, Ovid ihrem Mangel an großen nationalen Ueberlieferungen und auch an eigenem Urstoff mit den poetischen Schätzen Athens und Alexandriens aufhalfen«. So gewinnt Virgil Troja und seine Sagen den Römern.

In Valerius Maximus hatte der Urevangelist sein stylistisches Vorbild. Von Sueton hatte dieser Italer, ein echter Römer, gelernt, wie der Gottessohn, der dem Reiche Davids die Vollendung gab, in die Welt kommen musste. Von diesem Urevangelisten ist auch die Geschichte von Johannes, der dem, dessen Vorläufer er ist, schon im Mutterleibe seinen Gruss bringt. »Das Kind in der Krippe ist der strafende Contrast gegen die Selbstmacht der Welt und verklärt zugleich die Hilflosigkeit des Irdischen zum Quell der Wiedergeburt« (S. 361).

Eine erbauliche Predigt ist das, keine historische Entwicklung.

Und das die Antwort auf unsre Frage, warum sich die römisch-griechische Weisheit dem verspotteten und gehassten Volke hingeworfen hat. »Aus Judäa musste . . .« wiederholt der Verfasser . . , und wir wollten den Sinn, den Inhalt dieses Muss wissen. Der evangelistische Italer schenkt, wie Virgil — borgt!

* * *

Versuchen wir jetzt eine Würdigung der Leistung des Verfassers.

Vor allem erkennen wir sein Bemühen an, den Ursprung des Christentums als einen geschichtlichen Process aufzufassen. Ich kenne wahrscheinlich von dem Guten, das hierüber schon geschrieben ist, nicht den größern Teil. In allem aber was ich davon kenne, gab man eine Schilderung der römischen Zustände vor dem Christentum und ließ dann dieses mechanisch hinzutreten, ohne im mindesten zu zeigen, woher es gekommen. So ist, soviel ich weiß, der Verfasser der erste,

der mit Entschiedenheit die Aufgabe angreift, zu zeigen, wie das Christentum entstanden.

Ich kann der Anerkennung der Aufgabe meine Achtung nicht versagen. Ist die Aufgabe ungelöst geblieben — wen kann das wundern? Eine so schwierige Sache löst sich nicht mit dem ersten Versuche. Aber wichtig ist es mir nun auch zu erkennen, was dem Verfasser fehlte, warum also sein Unterfangen misglücken musste.

Erstlich reichen des Verfassers Kenntnisse nicht aus. Gefordert wäre neben einer umfangreichen und gründlichen, sagen wir: erschöpfenden Kenntnis des classischen Altertums auch noch eine gleiche Kenntnis der vorderasiatischen und sogar der indischen Literaturen und der Geschichte dieser Völker, besonders eine gründliche Vertrautheit mit allen Forschungen auf dem Gebiete der vergleichenden Mythologie und Religionsgeschichte. Von den letztern fand sich beim Verfasser noch nicht das Unentbehrlichste.

Hätte der Verfasser die erste Forderung reicher erfüllt, so wäre er auch nicht in den zweiten Fehler gefallen, den einer beschränkten Parallelisirung der christlichen Sätze mit Seneca. Lassen wir Talmud und Targum, weil hier allerdings zunächst des Verfassers Einwand, diese jüdischen Quellen haben unter griechischem und vielleicht geradezu christlichem Einflusse gestanden, Rücksicht finden muss. Aber man prüfe folgende Parallelen zwischen Seneca und dem Alten Testament und frage sich, ob sie eben so genau entsprechend sind, wie die zwischen demselben Stoiker und dem Neuen Testament. Im 63. Briefe will Seneca seinen Freund über den Tod eines Freundes trösten und sagt ihm § 7: Höre auf, eine Wohltat des Schicksals (fortunae) falsch zu deuten (male interpretari): abstulit, sed dedit. »Gott hat gegeben, Gott hat genommen« sagt Job. — Im 31. Briefe lässt Seneca die Frage aufwerfen (§ 9): wie gelangt man zum höchsten Gut? und er antwortet, dazu braucht man nicht Gebirge und Wüsten zu durchirren, noch sich der Scylla oder der Charybdis zu nähren; du hast nur den Weg zu betreten, zu welchem die Natur dich ausgerüstet hat.

Ganz ähnlich, nur schöner, heißt es im 5. Mos. 30, 11: Das Gesetz ist nicht fern, nicht im Himmel und nicht jenseit des Meeres, sondern ist dir nahe, in deinem Munde, in deinem Herzen. — Als der Verfasser bei Seneca (de Provid. 1) las, Gott hege gegen die Guten einen väterlichen Sinn und prüfe sie durch Schmerzen, und ihm dabei der Hebräerbrief 12, 6. 7 einfiel (Römerbrief 9, 18 hat der Verfasser S. 52 falsch übersetzt; dieser Vers gehört gar nicht hierher), merkte er denn da nicht, dass dort die Sprüche Sal. 3, 12 citirt sind? — Das vom Verfasser als neues Gesetz des Seneca angeführte »dem Hungrigen sein Brot teilen« steht wörtlich Jesaia 58, 7 und in welch herlichem Zusammenhange! — Ep. 27, 2 numera annos tuos, Psalm 90, 12 unsere Tage zählen lehre uns also, dass wir erlangen ein weises Herz. — Seneca fr. 142. III, p. 467 ed. Haase: Numquid fortis fortem se gloriabitur, quem corporis aegritudo efficit infirmum? Numquid dives opibus suis gloriabitur, cujus spem fur vel tyrannus abrupit? Numquid nobilitas gloriabitur, effecta nonnunquam indignis et miserabilibus serviens. Jerem. 9, 22 Es rühme sich nicht ein Weiser seiner Weisheit, und es rühme sich nicht der Starke seiner Stärke, es rühme sich nicht ein Reicher seines Reichtums. — Endlich, wenn Josephus in seiner »Weltreligion« den Satz über das zerstörte Jerusalem ausspricht (S. 219): »Gott hat noch die Welt, die ein besserer Tempel ist, als dieser hier«, so brauchte er das nicht von Heraklit gelernt zu haben, da es Jesaia 66, 1. 2 heißt: »Der Himmel ist mein Tron, und die Erde meiner Füße Schemel. Wo ist ein Haus, das ihr mir bauen könntet, und wo ein Ort, der meine Ruhstatt sei? Dies Alles hat meine Hand gemacht... und auf ihn schau ich, den Leidenden, der niedergeschlagenen Geistes . . .«

Soll ich nun noch antichristliche Stellen in Seneca citiren? Ep. 31, 3 unum bonum est, quod beatae vitae causa et firmamentum est, sibi fidere. Ep. 94, 55 »Denn du irrst, wenn du meinst, dass die Fehler mit uns geboren werden; sie sind von außen gekommen, uns zugeführt . . . Die Natur verstrickt uns in keinen Fehler, sie hat uns makellos und

frei geschaffen«. Ep. 5, 6 infirmi animi est pati non posse divitias.

Wenn aber der Verfasser auch umfassendere geschichtliche Kenntnisse gehabt hätte, so wäre weiter zu fordern gewesen eine tiefere Einsicht in das Wesen der Geschichte, des geschichtlichen Entwicklungs-Processes. Wir haben schon oben, bei einem verhältnismäßig einfachen Falle, gesehen, wie der Verfasser die Veränderung, weil er sie nicht begreift, läugnet, indem er den neuern Zustand auch in die frühere Zeit setzt. So verfährt der Verfasser mit jedem Werden, jeder Erzeugung. Lukas schreibt Urlukas ab, Urlukas den Urevangelisten, dieser den Seneca, dieser die Stoiker, diese Platon, dieser Heraklit. Hier bleibt der Verfasser stehen: denn weiter geht seine Kenntnis nicht. Das Ergebnis seines historischen Processes ist also dies: nicht Jesus der Jude hat das Christentum geoffenbart, sondern Heraklit der Hellene war der Offenbarer. Was ist wohl damit gewonnen? Ist nun Heraklit weniger ein Wunder als Jesus?

Uebrigens bildet wahrlich Heraklit keinen Uranfang; er steht eben nur (was sich von selbst versteht) inmitten einer geistigen Bewegung. Der so wichtige religiös-ethische Begriff der *μίμησις* ist viel älter als Heraklit, und ist echt semitisch (nicht speciell jüdisch). Eben so sind semitisch der jüngste Tag, »der Tag Gottes«, und der Heiland. Ersterer ist auch in den indogermanischen Mythen bekannt, obwohl er gerade in der heitern Welt-Anschauung der Griechen keine Stelle findet, und auch den prosaischen Römern unbekannt ist. Als Heiland und Fluch-Abwehrer wird der Gottessohn Herakles im Hesiodischen Gedicht »der Schild des Herakles« gepriesen, »der zum Heile der Menschen und Götter Kampf und Mühsal auf sich geladen«.

Wenn auch das Stehnbleiben des Verfassers bei Heraklit auf seiner mangelhaften Kenntnis beruhen mag: so ist doch seine Vorliebe für ihn nur aus seiner eigenen Liebe zur Dialektik zu erklären. Heraklit ist der größte Dialektiker, der je gelebt hat, und ist um so bewunderungswürdiger, je

kindlicher er ist. Für diese Dialektik aber heute noch zu schwärmen, wie Lassalle und der Verfasser, ist fast kindisch. Der Verfasser, der sich so hoch über die Natur-Forscher dünkt, weil sie etwas Unbekanntes anerkennen, scheint nicht zu wissen, wie nichtssagend jene Weisheit ist von: »wir leben den Tod und sterben das Leben«; aber er hätte doch beachten sollen, wie jene Schuld nach Heraklit, welche in der Spannung des individuellen Lebens gegen das allgemeine Leben liegt, so prächtig schopenhauerisch-buddhistisch-pessimistisch ist oder werden kann. Denn der Verfasser hat gar nicht beachtet, dass der Heraklit der Stoa und Seneca's gar nicht mehr der alte ist, sondern ein stoisirter*).

Der Verfasser nennt außer Heraklit noch manchen Namen von Mitarbeitern am Christentum, darunter auch die Cäsaren. Cäsar, Augustus, Tiberius, Caligula, Nero: sie haben, meine ich, ungefähr so geschaffen, wie der Zar Nikolaus. — Hätte sich doch der Verfasser die Hegelschen Termini des An-Sich, des Für-Sich, Für-Andre, Für-Uns und des An- und -für-sich recht klar zu machen gesucht. Ohne Klarheit hierüber ist kein historischer Process zu begreifen. Von dem was der Verfasser sagt, würde Hegel bemerken, dass manches »an sich« wohl Geltung habe, aber nicht an und für sich. An sich haben die Cäsaren wirklich dem Christentum vorgearbeitet; aber nur an sich.

Nun endlich der Mangel, der am tiefsten sitzt: der Verfasser versteht das Wesen des Geistes nicht. Für ihn hat der Geist sein Leben nur in Büchern. Der Eine, indem er ein Buch ausschreibt, schreibt ein andres, und der Andre, dieses in Händen habend, schreibt wieder eins. Leser und Hörer sind Anhängsel der Bücher, »Widerspiegelungen« derselben. Dem Isolirten erscheinen alle Denker isolirt, obwohl er oft genug von Kreisen und Schulen und Gemeinden spricht.

---

*) Man vergl. auch was ich in meiner »Geschichte der Sprachwissenschaft« S. 45ff. und in dieser Zeitschrift II, 332f. 340ff. über Heraklit gesagt habe.

Jene Isolation wird eben durch das Abschreiben und Widerspiegeln durchbrochen. — Für uns ist der Geist vor allem eine Collectiv-Macht, und auch der individualisirte Geist bleibt innerhalb einer geistigen Atmosphäre, in der er atmet.

Der Leser kann sich denken, dass mir dieser Punkt den Reiz bot, diese ausführliche Anzeige zu schreiben. Auf unserer Ansicht vom Geiste ruht diese Zeitschrift. So darf ich hier trotz der Wichtigkeit der Sache kurz sein. Ich kann hier nicht die Absicht haben, das Wunder eines singenden Volksgeistes, der doch keinen Mund hat, eines wissenschaftlichen Geistes, der doch keine Hand hat und keine Feder führt, eines religiösen Geistes, der keinen Kopf und keinen Fuß hat, klar zu machen.

Was ich hier dem Verfasser zu sagen habe, ist ihm auch nicht ganz neu. Strauß und Schwegler haben es geahnt und ihn darauf hingewiesen. Nun hat er wohl ihre Schwäche gemerkt, wenn sie sich auf K. O. Müllers Prolegomena berufen; er sieht die Schwäche ihres Traditions-Begriffes. Statt nun hier die vagen Begriffe umzugestalten, statt zu lernen was durch Jacob Grimm und seit ihm in der Mythologie und Literaturgeschichte gewonnen ist, wirft er jene kurzweg über Bord. Verweist z. B. Schwegler auf Homer und Hesiod, es sei doch absurd zu meinen, sie hätten die griechischen Mythen schriftstellerisch geschaffen, was bemerkt der Verfasser dagegen? Er ist in der Tat (Evangelien IV, 137) so absurd, sich auf Herodot zu berufen, der eben jenes meinte. Natürlich nicht Herodot verdient diesen Vorworf für seine Meinung; nur derjenige verdient ihn, der sich in unserer Zeit auf ihn beruft.

Wir wollen die Frage so formuliren: hat der evangelische Schriftsteller so geschrieben, weil die Gemeinde so geglaubt hat? oder hat die Gemeinde so geglaubt, weil der Schriftsteller so geschrieben hat? Der Verfasser meint das letztere. Er wollte »die Gestaltung und Entwicklung des Gemeindebewusstseins auf wirklich schöpferische Persönlichkeiten zurückführen« (das. S. 143 f.). Der Verfasser behauptet zwar, »dass

die heiligen Schriftsteller in ihren Gebilden die innern Bewegungen und Erlebnisse, die Erfahrungen und Kämpfe der Gemeinde darstellen«, er bezeichne »das Selbstgefühl und Selbstbewusstsein der Gemeinde als den Grundstoff jener Gebilde«, gerade indem er »nachweise, dass die heiligen Bildner den Stoff, den sie in ihren Schöpfungen verarbeitet und gestaltet haben, ihrem eigenen Innern entnahmen, welches so reich und groß war, dass es in seinen Schwingungen und Kämpfen das innere Leben ihrer Welt reproducirte«; damit »gehe er auf die geschichtliche Substanz zurück« — das wäre ja sehr schön, und damit hätte der Verfasser vielleicht wirklich das obige Dilemma durchbrochen, wie es durchbrochen werden muss; nur habe ich von all dem bei ihm nichts gelesen. Schriftsteller und Cäsaren machen das, was schon 500 Jahre zuvor Heraklit gemacht hatte — nichts als ein actum agere. Die Schriftsteller hatten Leserkreise; — von Gemeinden mit Selbstgefühl und Selbstbewusstsein finde ich kein Wort.

Ich kann dem Verfasser deutlicher machen was ich meine. Von S. 382 ab, wo es sich um den Widerstreit zwischen Petrus und Paulus handelt, treten auf die geschichtliche Bühne »Kräfte, allgemeine Geister, Bedürfnisse, Gestalten welche zu Gefäßen werden, in denen die Gemeinde geistige Schätze sammelt«. (Uebrigens muss ich bemerken, dass mir das Verhältnis der paulinischen Briefe zur Apostelgeschichte und zu den Evangelien nicht klar geworden ist. Ob die Schuld an mir liegt?)

Der Verfasser spricht wenig von Heraklit, Plato, Epikur und der Stoa, aber viel von Seneca; ihn möchte man nach des Verfassers Darstellung den Urevangelisten nennen. Denn wahrlich, was der Urevangelist hinzugetan hat, das Himmelreich, und was dann Andre hinzufügten, die Kindheitsgeschichte Jesu, und gar die Elias-Taten Jesu — was will das sagen gegen das von Seneca stammende Sparrwerk? und wo ist die Gemeinde, mit der er in innerm Verkehr steht, gebend und nehmend? erst nehmend, dann vielleicht auch gebend?

Das ist die Stoa: der stoische Gesammtgeist hat durch Seneca gesprochen.

Wir werden auf Seneca großes Gewicht legen müssen, weil die Literatur jener Zeit uns so lückenhaft vorliegt. Hätten wir die Bücher der großen Stoiker noch, welche Seneca gelesen und ausgeschrieben hatte, wir würden ihn weniger zu beachten Veranlassung haben, — ihn, einen Schriftsteller, der wahrscheinlich keinen einzigen eigenen philosophischen Gedanken hatte, der auch aus dem Garten Epikurs die Blumen pflückt, der es selbst ausspricht, dass alles was er sage, Gemeingut sei, das er sammle, wo er es finde.

Von fliegenden Worten ist jetzt viel die Rede. Auch an diese muss der Verfasser erinnert werden und an die Schwierigkeit, die so häufig eintritt, den Ursprung eines fliegenden Wortes zu erklären. Fragen wir z. B., woher stammt das Wort: »Das Angenehme mit dem Nützlichen verbinden«? so antwortet Büchmann (S. 120 der 3. Aufl.): aus Horaz. Es war aber sehr wahrscheinlich, schon bei Horaz nur ein fliegendes Wort: denn es kommt bei Aristoteles vor. Und auch der hat es schwerlich geschaffen — sondern wer? — Ja, wer!

Die Geschichte der Sagen, der Dichtung zeigt, wie wenig geschaffen wird, wie wenig Schöpfungskraft der größte poetische Genius besitzt, und wie — alles wird.

Wie wagte es wohl jemand, das Urevangelium zu bereichern? es zu bereichern durch Sprüche, die er aus diesem oder jenem Buche abgeschrieben hat? Wie wagte er es, so Abgeschriebenes Christus in den Mund zu legen? Musste er nicht sehr fürchten, dass viele seiner Leser die Fälschung bemerken werden? Und was konnte Lukas veranlassen, Urlukas zu überarbeiten? und abermals was trieb den Matthäus, und was den Markus, und was den Johannes nochmals zu erzählen, was schon erzählt war? oder gar neue Geschichten zu erfinden? oder ältere Erzählungen umzugestalten? Und was hatten sie am Urevangelium, was sie nicht schon an Seneca u. A. gehabt hätten?

Das Urevangelium unterschied sich von Seneca dadurch, dass es als Religionsbuch auftrat, Religion predigte, während Seneca Philosophie lehrte. Kennt der Verfasser den Unterschied zwischen Religion und Philosophie? so hätte er darstellen sollen, wie sich die griechische Philosophie in Religion verwandelte.

Klar ist schließlich, wie sich die genannten Fehler einander stärkten, und wie unter solchen Verhältnissen eine Lösung der großen Aufgabe nicht möglich war.

Steinthal.

Wünsche, Dr. August, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1878. IX und 566 S.

Die neutestamentliche Exegese und Kritik und die geschichtliche Erforschung des Urchristentums haben in neuerer Zeit auf christlicher Seite nicht zur ernstlichen Durchforschung des Quellgebietes, aus dem das Christentum in seinen ersten Anfängen entsprang, geführt. Einerseits war ein Aufsteigen zu den letzten Quellen, so weit sie auf jüdischem Boden liegen, durch Form und Inhalt der betreffenden Schriften erschwert, andrerseits konnte es im Sinne apologetischer Forschung gar nicht liegen, ihr Object genetisch zu erklären. Aber auch diejenigen, die auf rein geschichtliches und freiestes, von der kirchlichen Lehre ungetrübtes Verfahren am lautesten Anspruch erhoben, haben sich auf die jüdische Literatur teils wenig, teils gar nicht eingelassen. Nur die gläubige Schriftforschung, wie sie Delitzsch vertritt, hat hier Verdienstliches geleistet; ihr machte die Vertiefung in die Einzelheiten keine Schwierigkeit: wer in dem Christentum die Erfüllung sah,

die es zu sein behauptete, dem konnte auch wesentliche Uebereinstimmung mit der letzten vorchristlichen Gestalt des Judentums nur gelegen kommen: je mehr Uebereinstimmung umsomehr Hinweis auf die Erfüllung.

Von der Seite, der die Quellen zugänglich waren und die daher berufen war, in der Frage nach dem Verhältnisse des Judentums zum Urchristentum ein gewichtiges Urteil abzugeben, von der jüdisch-theologischen, ist ein Eingehen auf die Untersuchung lange Zeit kaum zu erwarten gewesen. Geschichtliche Forschung ist für die jüdische Theologie erst in der neuesten Periode erwacht und äußere Rücksichten wie innere Gründe tragen Schuld daran, dass der Forschung von ihrer Seite kaum irgendwelche nennenswerte Förderung zu Teil ward. Die christliche Theologie, sich eines ernsten Auftretens von dieser Seite nicht versehend, hat es sehr übel aufgenommen, als Geiger, ohne das ganze Gewebe der Einzelforschung vorzulegen, auf die wesentliche Gleichheit des pharisäischen Ideenkreises und dessen, in dem Jesus, wie ihn die Evangelien darstellen, sich bewegte, hinwies. Und in der Tat kann die jüdische Theologie nach unbefangenster Geschichtsforschung nicht anders, als in Jesus einen pharisäischen Schwärmer, will man es strenger fassen, einen pharisäischen Häretiker sehen. Es hat, wie bekannt, an Vertretern dieser Ansicht auch unter den christlichen Forschern nicht gefehlt, und naturgemäß ist hier eine lange Reihe von Schattirungen derselben nachweisbar. So sagt Volkmar im Jahrbuch der historischen Gesellschaft Züricher Theologen Bd. I (1877) S. 12: »Jesus von Nazareth hat zwar eine sehr eigentümliche Stellung in der ganzen Menschengeschichte; aber er war ein Israelit und hatte festen Fuß im Leben, in der Geschichte, in der Religion seines Volkes, an dem er mit ganzer Seele hing.«

Man wird von diesen Erwägungen ausgehend, dem Verfasser nur zustimmen können, wenn er zu Eingang seines Vorwortes sagt: »Um das Christentum als zeitgeschichtliches Factum und sein allmähliches Herauswachsen aus dem Judentum zu begreifen, bedarf man vor allen Dingen einer genauen

und selbständigen Kenntnis über die zur Zeit Jesu bestehenden religiös-sittlichen Verhältnisse im Judentum.« Ob man neben dem zeitgeschichtlichen Factum noch ein heilsgeschichtliches Moment als zeitgeschichtlich nicht erklärbaren Ueberschuss behalten will, muss für die Untersuchung gleichgültig sein.

Das Material für eine solche Untersuchung beizubringen ist ein lohnendes und verdienstliches Werk und man wird anerkennen, dass der Verfasser durch jahrelange, mühsame Arbeit weit genug in die Kenntnis der jüdischen Quellen eingedrungen ist, um die von seinen Vorgängern, deren Verdienste nicht geschmälert werden sollen, beigebrachten »Parallelen und Erläuterungen« zu vermehren. Der Weg, den er einschlägt, ist für die Beibringung des Materials, und nur diese ist beabsichtigt, der richtige; und die Arbeit ist im Ganzen eine glückliche zu nennen.

Der Verfasser geht davon aus, dass Jesu Lehrtätigkeit, sagen wir, seine Denkweise innerhalb der jüdischen Denk- und Lehrweise seiner Zeit stehe. Nur muss man, um diesen Gedankenkreis zu bezeichnen, nicht die auch materiell nicht ganz zutreffende, obwohl landläufige Scheidung von Halacha und Haggada als wesentlich vorausschicken, sondern man muss die Selbigkeit der Beiden zu Grunde liegenden Methode betonen. Man muss um Jesu Denk- und Lehrweise zu charakterisiren sagen, er sei beherscht von der Methode des Midrasch, der Auslegung.

Jüdisch religionsgeschichtliche Erscheinungen werden häufig, auch von halbwegs gut Unterrichteten, in unhistorischer Betrachtungsweise so behandelt, als wären auf diesem Gebiete geschichtliche Erscheinungen verschiedener Perioden ohne Weiteres ineinanderzuschieben und solidarisch verantwortlich. Der Verfasser hat von der neueren jüdischen literarhistorischen Kritik sich belehren lassen, und hat auf literarische Erzeugnisse, die nach deren Ergebnissen für die talmudische Zeit nicht in Rechnung kommen, keine Rücksicht genommen. Eine klare Anschauung hat aber auch er nicht von der Entwicklung, wenn er die Halacha zur Zeit Jesu mit dem Namen

Pilpul belegt, der eine spätere, allerdings zum Teil schon gemaristische Stufe der halachischen Studien bezeichnet.

Doch wäre das von geringem Belange, wenn nur die scharfe Sonderung von Halacha und Haggada wie sie S. IV vorgetragen wird, stichhaltig wäre. Fast wie zwei feindliche Mächte scheinen sie sich gegenüberzustehen. Vereinzelte scharfe, abfällige Urteile von Gesetzeslehrern über die Lehrer der Haggada werden zur Verpönung der Haggada durch die Halachisten hinaufgeschraubt, der Tatbestand wird unrichtig, schief dargestellt.

In Wahrheit liegt die Sache so, dass es meist dieselben Lehrer sind, die Halacha und Haggada lehren, ja im älteren Midrasch ist der halachische Midrasch vom haggadischen kaum zu sondern*), denn beide sind eben: Midrasch, der soweit er Gesetzliches betrifft, halachisch ist, soweit er nicht gesetzliche Bestimmungen anlangt, sondern Allgemeineres, geschichtliche Combinationen, Ausführung der biblischen Erzählungen, moralische Nutzanwendungen in mannichfach wechselnder Form behandelt, haggadisch wird. Weiß man dies, dass der Midrasch haggadisch wird, wo er aufhört halachisch zu sein d. h. Gesetzliches zu betreffen, so wird man nicht gleichsam vorwurfsvoll mit dem Verfasser sagen: »Gesetzgültiges Ansehen erlangte sie [die Haggada] nie.«

Immerhin ist aber Wünsche in der Grenzbestimmung von Halacha und Haggada — wenn man an die spätere Gestaltung denkt — glücklicher als sein Gewährsmann Stein (S. V Anm.), der, in Uebereinstimmung mit vielen Vertretern

---

*) S. IV wird gesagt: »Darin liegt eben das Charakteristische des Talmud. Mitten unter den trocknen halachischen Discussionen sprosst die Haggada wie der farbenreiche Blumenflor auf eintöniger Grasfläche.« Der Eindruck, den hier Wünsche wiedergibt, ist ja ein richtiger, oft geschilderter. Nur kann ich nicht in dieser Verteilung des Stoffes »das Charakteristische des Talmud« finden. Etwas Eigentümliches muss noch nicht »das Charakteristische« sein. Man ist heutzutage mit der Bezeichnung »bezeichnend« »charakteristisch« sehr freigebig, meist da, wo man nicht zu charakterisiren vermag, weil man das Charakteristikon nicht findet.

der neueren jüdischen Theologie, die Sachlage in leicht erklärlichem Eifer gegen die Halacha nicht richtig auffasst und darstellt. Was Stein sagt ist pathetisch, nicht treffend.

Es ist Sitte geworden, die Halacha als das verknöchernde, die Haggada als das begeistende Element des Judentums anzusehen. Man ist hier auf eine falsche Fährte geraten. Die Schätzung des lebendigen Wortes brachte eine Ueberschätzung der in demselben fortwirkenden Haggada mit sich, während die selbst in der altjüdischen Praxis zum großen Teile antiquirte Halacha an Wichtigkeit verlor. Tiefer liegt in diesem Verhältnis die geläufige Ueberschätzung des direct ausgesprochenen Sittengesetzes, das als Sinnspruch oder Gleichnis auftretend unmittelbar heilsam zu wirken geeignet ist, der in Sitte, Recht und Institutionen objectivirten Sittlichkeit gegenüber. Wie weit gerade die in dieser Beziehung an erster Stelle stehenden Bestimmungen der Halacha veraltet sind, da die geschichtlichen Verhältnisse der Juden ihren Kreis immer enger auf das eigentlich Cärimonielle beschränkten, bleibt für uns, wenn es sich um ein Urteil über das Verhältnis der Halacha zur Haggada zur Zeit ihres Aufblühens handelt, gleichgültig. Geht man in der jetzt eingeschlagenen Richtung fort, so fehlt nicht viel und man gelangt nach der beliebten Schematisirung, der noch immer nicht überwundenen Anschauungsweise älterer Theologen, Historiker und selbst Philosophen, vgl. oben S. 445, dahin die Halacha als unfrei, beschränkt, dürr, werkheilig, kurz jüdisch zu bezeichnen, während die Haggada der Ehre teilhaft wird, frei, poetisch, gesinnungbildend, von reiner Sittlichkeit und Religiosität getragen, kurz: christlich genannt zu werden. Und doch sind beide Kinder Einer Mutter, Zwillingskinder, von denen die Halacha das ältere sein dürfte, doch kaum mit so viel Altersunterschied, wie zwischen Esau und Jakob bestand. Allerdings, scheint es, hat auch hier der Jüngere das Recht der Erstgeburt erworben.

Es ist eine kleinliche Anschauungsweise, die das allgemeine Urteil über die Halacha im Verhältnisse zur Haggada bestimmt hat. Es ist dieselbe geistige Substanz, das ge-

schichtlich gewordene, nachexilische, besser das talmudische Judentum, die in Beiden nach derselben Methode, dem Midrasch, ein großes System eines alle Lebensbeziehungen umspannenden Rechtes teils geschaffen, teils formulirt hat, und die ihre in dem Rechte zur Darstellung gelangte sittlich-religiöse, national bestimmte Weltanschauung in populärer Form als Sprichwort, Sinnspruch und Gleichnis ausprägte.

Die Aufgabe, in deren Lösung wir die edelsten Kräfte der Nation begriffen sehen, war die, geschichtlich gewordene Institutionen, die den objectiven Geist der Gesammtheit bildeten, mit dem im Pentateuch gegebenen, zu objectivirenden, normativen Geiste zu verbinden; dem Schriftworte musste dabei die Norm vielfach abgerungen werden. Die Halacha mag in ihren Einzelheiten kleinlich, ihre Exegese — eben der Midrasch — mag unzureichend, ja verfehlt sein: es bleibt immer ein großer geschichtlicher Process, der sich in der methodischen Arbeit des Midrasch vollzieht, ein Process, der unter den gegebenen Verhältnissen notwendig und unentrinnbar sich durchsetzt. Es ist darum geradezu unrichtig, wenn man diese geistige Arbeit als Buchstabendienst bezeichnet. Das ist sie nicht, dem Ursprunge nach wenigstens nicht. Es ist vielmehr Unterordnung des Buchstaben unter den Geist. Betrachtet man den Vorgang im Sinne historischer Gerechtigkeit und historischer Erkenntnis, so ist es, um das zu wiederholen, der Process in dem der objective Geist des talmudisch-werdenden Judentums mit dem objectiven Geist der Bibel, aus dem er hervorgewachsen und mit dem er seinem Wesen nach identisch ist, ringt und sich auseinandersetzt: die beiden Geister reichen sich die Hand über den Buchstaben hinweg. Je schlechter die Exegese, desto größer der Sieg der Geschichte.

Es liegt in der Natur der Sache, dass der Midrasch, einmal vorhanden, mit dem energischen Ernste, den der Glaube an die Göttlichkeit des Gesetzbuches verleiht, an seinem Teile auf rein exegetischem Wege Neues zu Tage förderte. Der Talmudismus ist Mutter und Kind des Midrasch, nicht nur Kind, wie der Verfasser (S. 445) meint. Von solcher Gewalt

war die Macht des Schriftwortes und die des geschichtlich Gewordenen im Vereine mit der Ueberzeugung, dass wichtige, namentlich religiös bezogene Lebensäußerungen nicht auf bloßer Sitte, vielleicht gar fremden Ursprungs, fußen können, dass man da, wo das Schriftwort trotz aller Weitherzigkeit der Exegese nicht ausreichte, eine bis auf Moses hinaufreichende, ganz specielle Bestimmungen enthaltende Tradition postulirte.

Sehr allmählich kommt man zur Erkenntnis von einem natürlichen, einfachen Schriftsinn und es ist ein weiter Weg von dem ersten Aufdämmern dieser Erkenntnis neben dem Midrasch bis dahin, wo die nüchterne Forschung mit der Methode des Midrasch bricht, die Halacha in ihrer geschichtlichen Entwicklung zu begreifen gezwungen ist und den Midrasch — nicht bloß im jüdischen Kreise — lediglich als Kunstform der auf Erbauung abzielenden Schrifterklärung beibehält.

Die midraschische Denkweise und das von ihr getragene religionsgesetzliche Leben ist es nun, die den Stifter des Christentums nach den Berichten der Evangelien vollständig beherscht. Der Verfasser will uns die Mittel an die Hand geben, darin, was Jesus zugeschrieben wird, das Talmudisch-jüdische nachzuweisen um die ganze Scene, auf der das Drama seiner Wirksamkeit sich abspielt, zu reconstruiren.

Ist er dazu befähigt?

Wir verlangen vor Allem ein ausreichendes Verständnis des talmudischen Judentums, eine möglichst unbefangene Würdigung seines religiösen und sittlichen Gehaltes, die zunächst nur soviel bewirken soll, dass die Auswahl der Parallelen eine möglichst unbefangene sei. Dass dies bisher nicht immer der Fall war, ist ja zur Genüge bekannt. Der Verfasser behandelt nun seinen Stoff nicht nur unbefangen, sondern sogar mit Wohlwollen und es ist gewiss ein günstiges Zeichen für den Talmud, dass jemand, der sich nicht mit böswillig gewählten Citaten sondern mit den Texten selbst beschäftigt, über ihn so günstig urteilt. Nicht abgeschreckt

und beirrt durch das Detail der Halacha, hat er bei wesentlichen Punkten den Kern zu treffen verstanden.

Treffend bemerkt er S. 186: »Die rabbinischen Aussprüche über die Gelübde bilden ein schönes Denkmal der religiösen Gesinnungstüchtigkeit und des edlen Kampfes gegen jede Ausartung des religiösen Lebens in äußere Werktätigkeit.« Er scheut es nicht, anzuerkennen (S. 65): »Auch die spätern Talmudlehrer erfassen das Princip der Nächstenliebe in seinem vollen Umfang und seiner ganzen Tiefe.« Beherzigenswert ist sein zusammenfassendes Urteil S. 378: »So sehr das Ueberwachen der rituellen Observanzen im talmudischen Judentum zu beklagen ist, so darf man dabei doch nicht verkennen, dass der wahre Pharisäismus den sittlichen Kern des Mosaismus nie aus den Augen verlor. Manche Rabbinen scheinen sogar auf den leeren und geistestötenden Formalismus nur wenig Gewicht gelegt zu haben«. (S. 294): Die Secte der Pharisäer »beachtete nicht nur solche geringfügige Dinge, welche Jesus hier hervorhebt, sondern rügte auch Raub, Gewinnsucht und Scheinheiligkeit ebenso eindringlich«.

Um ohne den Weg zu verfehlen durch »die Geist und Herz erfrischende Oase« der Haggada und »die heiße Wüste« der Halacha (S. IV) ziehen zu können, muss man eine ausreichende Kenntnis der Dialekte, in denen jenes Schrifttum spricht, zum Führer haben. Diese Sprachkenntnis ist dem Verfasser in anerkennenswertem Grade eigen. Nichtsdestoweniger sind hier zuweilen große Ungenauigkeiten mit untergelaufen. Ungenau ist es schon, dass er mischnisch, die hebräische Schulsprache, welche directe Fühlung mit der althebräischen hat und deren eisernes Zeitalter repräsentirt, während die spätere Nachblüte der Sprache aus gelehrter Wiedererweckung wieder ein silbernes — nur kein echtsilbernes — darstellt, als aramäisch bezeichnet und von dem aramäischen Volksdialekte Palästinas nicht unterscheidet. Und doch muss, soll ein Evangelium seinem mutmaßlichen Wortlaute nach reconstruirt werden, was dem Verfasser nicht mit Unrecht nötig zu sein scheint, das Aramäische (das

Palästinensisch-Syrische in seiner jüdischen Gestalt), nicht das Mischnische zur Anwendung kommen.

Befremdend klingt es im Munde eines Semitisten, wenn er das Syrische *ḥubbâ (fuʿl* Form von *ḥbb)* »Liebe« und *ḥaubâ (faʿl* von *ḥûb)* »Schuld« in einen Topf wirft und S. 444 zu erklären sucht, was die syrische Bibelübersetzung dazu bewogen haben mag, *ἀγάπη* mit »Pflicht, Schuldigkeit« wiederzugeben, während sie das erste der angeführten syrischen Wörter meint.

S. 560 »*Γαββαϑᾶ* d. i. גב חבית, der Rücken des Tempels«. Höchst unwahrscheinlich. Irrig ist es aber wenn das belegt wird mit: »Die Aeltesten hielten ihre Sitzungen auf dem Gab, der äußersten Spitze des Tempelberges«, (על גב מעלה בהר הבית) während die Worte bedeuten: auf einer Stufe des Tempelberges. — Kleinere Versehen sind häufig. Z. B. S. 158 *jiššûβ* heißt nicht »Ruheplatz« sondern »bewohnte Stätte«, S. 13 Z. 15 *rîšonîm* nicht »Häupter« sondern »Erste, Frühere«; S. 298 אירבלע בארזא heißt nicht: »mit Cedern gegeißelt« sondern »von einer Ceder verschlungen« — (Die ganze Erzählung ist nicht gut wiedergegeben) —; S. 222 *baϑ pᵉlônî* nicht »diese Tochter« sondern »dieses Mannes Tochter«. Das. Z. 6 und 5 v. u. ist זוג falsch; es heißt *ziwwûg* זיווג. »*Bᵉrûmʿôlâm*« S. 413 nicht »höhere Welt« sondern »Höhe der Welt«. S. 407 סדין, סרבל sind schon biblisch; ebenso S. 406 מנת כוסי.

Es fehlt nicht an Beispielen dafür, dass ganze Stellen misverstanden werden. So S. 142: »Der Mensch beschäftige sich zwar immer mit dem Gesetze, jedoch nur aus lautrer Absicht, denn durch dasselbe kommt er endlich doch zu klarer Einsicht«. In Warheit besagt die betreffende Stelle: »Immerhin (*lᵉʿôlâm,* nicht: immer) beschäftige sich der Mensch mit der Tora, selbst wenn es nicht um ihrer selbst willen (mit Nebenabsichten) geschieht, denn er wird dadurch dahin geführt es — schließlich — um ihrer selbst willen zu tun.«

Ein Quiproquo ist es, wenn Verfasser S. 13 sagt: »Häufig bildet der Name *sôfᵉrîm* (Schriftgelehrte) auch den Gegensatz zu *bôr* eig. Grube, wahrscheinlich leere Grube, dann hohler

Kopf«. Zur Erhärtung dieser Etymologie wird S. 47 (ohne Rückverweisung, die in dem Werke immer fehlt) zu *ῥακά*, dem aram. *rêqâ* gesagt: »*rêqâ*, leerer Mensch und *bôr* ein Ungebildeter (eig. Grube, von *w^ehabbôr rêq* die Grube war leer s. Gen. 37, 24) sind synonyme Benennungen.« *bôr* aber oder *bûr* wie das Wort syrisch und arabisch lautet, Uncultivirter, gehört zum Verbalstamm *bûr* (med. *wau*), leer, unbebaut sein, brach liegen, bedeutet also wörtlich uncultivirt, während *bôr*, die Grube zu einem andern Verbalstamm gehört. Eben so sehr irrt der Verfasser, wenn er *Λάζαρος*, einen häufigen, wie er selbst bemerkt, aus Eleazar abgekürzten Namen, auf S. 467 in לא עזר oder לו עזר zu zerlegen versucht. Wenig ansprechend ist auch die S. 201 zu einer Midraschstelle, die behauptet, Gott werde auch die Kleider der Gerechten in der Auferstehung erneuern, gemachte Bemerkung: »Die Erneuerung der Kleider hatte wahrscheinlich den Zweck, gegen den Brand der Sonne, welche der Ewige einst den Seligen in ihrer vollen Glut leuchten lassen wird, zu schützen«.

Geradezu Midrasch-Manier lässt sich der Verfasser zu Schulden kommen, wenn er S. 331 zu *φάγετε* Matth. 26, 26 bemerkt: »Da es nicht gebräuchlich war, dass der Hausherr seinen Gästen das dargereichte Stück Brot essen hieß, indem sie es von selbst taten, so kann Jesus den Ausdruck vielleicht in dem Sinne genommen haben, in welchem sich Hillel desselben in dem Satze bediente: Die Israeliten haben keinen Messias mehr zu erwarten, denn sie haben ihn schon in den Tagen des Chiskia gegessen« [d. h. genossen].

Falsch ist auch die Deutung des Ausdruckes *saggî n^ehôr* »viel Licht«, das reiner Euphemismus für »blind« ist und auch syrisch (*saggî nuhrâ*) für *τυφλός* steht. Verfasser meint: »Man wollte damit andeuten, mit dem Schwinden des irdischen Lichtes gehe das geistige desto heller auf.«

Die Versuche einer Reconstruction eines aramäischen Textes wurden schon erwähnt. Der Verfasser behält dieses Ziel immer im Auge, ist bemüht, für den griechischen Ausdruck den entsprechenden mischnisch hebräischen zu finden,

ist aber hierin nicht allzu glücklich. Die Versuche, ganze Sätze zu übersetzen sind mislungen. S. 44 Matth. 5, 21 »Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt ist ...« soll gelautet haben: שמעתם אומרים (!) לזקנים. S. 87 Matth. 6, 11 »Unser täglich Brot gib uns heute«: לחם יום ביומו תתן לנו היום. Delitzsch' Uebersetzung: לחם חֻקנו ist viel ansprechender.

Wunderliches Hebräisch ist auch, was als Uebersetzung von Matth. 19, 17 auf S. 228 geboten, aber in den Berichtigungen zum Teil richtig gestellt wird. Gesucht und unrichtig ist zu Joh. 10, 24 S. 543 מנסח für *αἴρεις*, das mit לקח wiederzugeben wäre nach des Syrers *n'sab* und Proverb. 1, 19. 11, 30. Falsch ist auch *g^eβûrâ*, über welches Richtiges S. 488 steht, für *ἐξουσία* Matth. 7, 29 S. 110. Der Syrer hat dafür mehr als 60mal *šulṭânâ*, auch *šallîṭ*, *šallîṭânâ*, *mešallṭâ*; Ep. Jud. vs. 25 *rabbûϑâ*.

In die talmudischen Realien und die Abhängigkeitsverhältnisse der Quellenschriften ist der Verfasser in rühmenswerter Weise eingedrungen, wenn auch ein gewisser, schwer zu überwindender Dilettantismus sich in seinem Verfahren nicht verleugnet. Es ist mit dem bloßen Lesen bei den talmudischen Schriften eben nicht getan, und wenn ein sehr hervorragender Semitist sich zu der Behauptung verstiegen hat, die talmudischen Texte würden kritisch geprüft und fixirt, ohne die rabbinischen Commentare erst recht zugänglich, so lässt sich an der Hand der dilettantischen Behandlung talmudischer Materien von Seiten mancher Gelehrten handgreiflich zeigen, dass das ein großer Irrtum sei.

Es fehlt in der Behandlungsweise zunächst vielfach die philologische Disciplin.

Ein kleines Beispiel für viele. ערב, m i s c h e n, im Piel, gehört zu den häufigsten mischnischen Verben. Will man zu Luc. 13, 1 ἔμιξε dies hebräische Wort vergleichen, so ist dieses häufige Vorkommen zu erwähnen, nicht eine zufällig bereite Stelle, in der das Verbum in übertragenem Sinne gebraucht ist, beizubringen.

Wer mit den Quellen vertraut ist, darf nicht von Midrasch Sifri (statt Sifra) zu Leviticus sprechen (S. 214), noch weniger

Tosefta und Tosafot verwechseln (S. 119 Z. 26), was ungefähr den Eindruck macht, als ob jemand den Kirchenvater Augustin mit Augusti's Denkwürdigkeiten verwechselte.

Die Einsicht in Wert und Art der Quellen fehlt, wenn man meint, ein Ausdruck wie *t^efillîn,* Phylakterien, stamme aus dem Targûm, während er umgekehrt in natürlichem Gange aus dem allgemeinen Sprachgebrauch in die populäre Paraphrase, das Targûm, gelangt ist.

Der Verfasser hat selbst gelesen, das wird man ihm ohne Weiteres zugestehen; er hat sogar fleißig gelesen. Er hat auch Vorgänger und Hülfsmittel benutzt, das wird ihm niemand verargen. Dabei scheint ihn aber das kritische Gewissen ab und zu verlassen zu haben.

S. 178 wird zu dem Namen Gennesaret*) (Kinneret) angeführt: »Berachot Fol. 6a. So angenehm wie der Laut der Harfe (kinneret als von *kinnôr*) sind die Früchte von Kinneret.« Sechs Zeilen weiter: »Megilla Fol. 6a. kinneret ist gennesar. Warum wird es kinneret genannt? Weil die Früchte, welche daselbst wachsen, die Beschaffenheit haben, wie die Früchte eines כקלא דכינרי«. Aber Berachot 6a steht das Angeführte nicht. Das erste Citat ist mit dem zweiten identisch, Berachot ist Druckfehler für Megilla 6a. Fehler und Uebersetzung der Stelle stammen wörtlich aus Hamburgers Realencyclopädie sv. Genezareth! Der Verfasser merkt nicht, dass er hier einen Doppelgänger vor sich hat, und übersetzt trotz der ihm vorliegenden deutschen Uebersetzung falsch, indem er die zwei hebräisch beibehaltenen Wörter für einen Pflanzennamen hält, während sie »wie der Ton des Kinnor (Harfe)« bedeuten. Allerdings ist die Stelle, wie sie in den Ausgaben vorliegt corrupt; sie lautete ursprünglich: Kinneret hat seinen Namen daher, dass es Früchte so süß wie Lotosfrüchte (ככינרי, nicht כקלא דכינרי) hervorbringt.

Historischen Nachrichten des Talmud gegenüber wird sich jeder Kenner in bestimmter Weise zu verhalten wissen.

---

*) Die Erklärung des Namens γεννησαρὲτ aus *gê n^e šarîm*, Geiertal, ist ganz unbrauchbar.

Er wird die Möglichkeit, ob etwas ganz oder zum Teil Tradition sei, ob es auf exegetischer Combination; auf reiner Dichtung oder Sage beruhe, genau erwägen. Dem gegenüber erscheint das kritiklose Vertrauen, mit dem man vielfach talmudische Angaben über geschichtliche Tatsachen, sei es der politischen Geschichte sei es der Geschichte von Institutionen, verwertet, oft staunenerregend. Von diesem Fehler hat auch der Verfasser sich nicht frei gehalten. Er schreibt dem Talmud stellenweise historische Kenntnisse zu, die er nicht besessen hat*), und beruft sich zur Erklärung von Institutionen auf talmudische Stellen, die nicht den leisesten Anspruch auf historische Glaubwürdigkeit haben.

Ein Beispiel, das zugleich einen Hauptfehler des Buches, mangelhafte Beherschung und darum ungleiche Verteilung des Stoffes, belegt, ist das folgende. Man erwartet billigermaßen Belehrung über die »Schriftgelehrten« des Neuen Testaments. Statt dessen wird gesagt: (S. 13) »Was die Schriftgelehrten anlangt, so leitet der Talmud den Namen Sof^erim von *safar* zählen ab ..... weil sie die Buchstaben der Tora zählten«. Dieselbe Stelle steht S. 179, wo aber vorausgeschickt wird: »Die Schriftkundigen, *sof^erîm,* waren die eigentlichen Schöpfer des Pharisäismus u. s. w.« S. 445: ». . denn *sôf^erîm* nennt der Talmud . . darum gewisse Gelehrte, weil sie die Buchstaben der heiligen Urkunden zählten um u. s. w.« Historisch behandelt findet man die Sof^erim bei L. Löw, Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden II (Leipzig 1871) S. 79 ff.

Es drängt sich bei der Behandlung jüdischer Institutionen die Warnehmung auf, wie dringend notwendig es sei, das talmudische Judentum in seinem Werden und seiner Entwicklung im Einzelnen zu verfolgen. Man setzt gemeinhin voraus, die Lehrer des Talmuds seien in der Lage gewesen,

*) Er nimmt S. 520 an, die etymologischen Versuche, den Namen Tiberias aus semitischem Sprachgute zu erklären, rührten daher, dass man die Zugehörigkeit zu Tiberius nicht anerkennen wollte, während in Warheit die Urheber jener Etymologien nichts vom wahren Sachverhalte wussten.

über Ursprung und Grund ihrer Institutionen überall glaubwürdige Auskunft zu geben. Das ist eine Aufgabe, die nur mittels ausgebreiteter Kenntnis aller Elemente der syrischen Mischcultur zu lösen ist. Bei den Schöpfern des Talmud waren die Bedingungen einer solchen Erkenntnis nur zum geringen Teile vorhanden, ein Umstand, aus dem ihnen einen Vorwurf zu machen töricht weil ungeschichtlich wäre, der aber dazu angetan ist, zu geschichtlicher und archäologischer Forschung anzuspornen. Eine solche Geschichte der jüdischen Institutionen wird z. B. über Entstehung und Geschichte der Synagogen befriedigende Auskunft erteilen und man wird dann nicht mit dem Verfasser sagen können: »Weil zur öffentlichen Andacht mindestens zehn Personen erforderlich sind, darum wird die Stäte, wo dieselbe abgehalten wird, immer Versammlungshaus genannt« (S. 131). Wunderlich aber ist es, in der Cärimonie des sog. Taschlich eine Spur der Taufe zu erblicken.

Ich habe oben gesagt, es fehle dem Verfasser in der Verarbeitung des Stoffes die philologische Disciplin, die er einem minder widerspenstigen Stoffe gegenüber unfraglich betätigt hätte. Klar zeigt sich dies in Oekonomie und Composition des Werkes. Dieselbe Frage, dieselben Parallelen, werden an verschiedenen Stellen, oft an keiner ausreichend, besprochen, anstatt dass jede Parallele einmal erschöpfend, aber in knapperer Form als dem Verfasser beliebte, behandelt würde. Die bloße Rücksicht auf den Drucker und Leser hätte hier weise Sparsamkeit lehren müssen.

Der Mangel in der Beherschung des Stoffes zeigt sich vorzugsweise in der mangelnden Beschränkung. In dieser Beziehung, wie in so mancher anderen, können die Horae hebr. et talm., die Delitzsch in den Jahrgängen 1876 und 1877 der Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche veröffentlicht hat als mustergültig bezeichnet werden. Man kann sich vielfach des Eindrucks nicht erwehren, als wollte der Verfasser zugleich eine rabbinische Blumenlese geben. Manches kann aber selbst von diesem unberechtigten Gesichtspunkte aus nicht gerechtfertigt und

kann nur als überflüssige Gelehrsamkeit bezeichnet werden. Beispiele bieten sich ungesucht in großer Zahl. Nur Eines. Zu des Matthäus dreimal 14 Generationen wird S. 5 die Gelegenheit vom Zaune gebrochen, nachzuweisen, 10 und 7 seien runde Zahlen. Auch an inhaltlich unberechtigten Parallelisirungen fehlt es nicht. S. 8 zu Matth. 1_{19} »Joseph aber, ihr Mann, war *δίκαιος* und wollte sie nicht rügen; gedachte aber, sie heimlich zu verlassen«, wird gesagt: »Abgesehen von der Glaubwürdigkeit der Darstellung konnte der Evangelist Joseph nur insofern gerecht *(çaddîq)* nennen, als er eine vom Gesetze verpönte Verbindung nicht eingehen wollte. Ebenso wird Amram, Moses Vater, ein Gerechter genannt, um ihn zu bewegen, sein Weib, das er, als es schon drei Monate schwanger war, in Folge des grausamen pharaonischen Befehls entfernt hatte, wieder zu sich zu nehmen. Vgl. Midr. Schemoth Par. 1.« Der Sinn des Citates, in welchem Amram nur dem »Bösewicht« Pharao gegenüber *çaddîq* genannt wird, ist hier der Parallelisirung zu Liebe verschoben.

Trotz der großen Fülle der Parallelen, die vom Verfasser und von Anderen beigebracht sind, ist das weite Gebiet noch lange nicht erschöpft. Eingehende Talmudforschung wird noch manches Resultat liefern, nur muss sie zunächst ohne directe Rücksicht auf das Neue Testament sich mit den Quellen in gründlicher Weise beschäftigen. Vielleicht wird sich aber auch an der im Dienste des Neuen Testamentes arbeitenden Talmudforschung der oben S. 477 Zeile 6 von unten angeführte Ausspruch bewähren: so dass das Nebeninteresse, von welchem man ausgeht, zur directen, wissenschaftlichen Bebauung dieses Literaturkreises führen wird. Jedenfalls dürften Studien, wie die des Verfassers, dem vernachlässigten Talmudstudium unter Christen und — Juden neue Freunde erwerben.

Dr. Immanuel Löw.

Carl Abel, Dr. phil. Die englischen Verba des Befehls. — Berlin, Leo Liepmannssohn 1878. 82 S.

Synonymische Betrachtungen gehören zu denjenigen, welche besonders geeignet sind, über die Eigentümlichkeit des Volksgeistes, über seine Phantasie und Beobachtungsgabe, seine ästhetische und moralische Empfindsamkeit Licht zu verbreiten. Wenn z. B. die Hebräer 14 Synonyma für Gottvertrauen, 9 für Vergebung der Sünden, 25 für Beobachtung des Gesetzes, die Araber (wie man sagt) 500 Ausdrücke für Schwert haben, so ist dies nicht ohne Bedeutung; aus vereinzelten derartigen Tatsachen wird kein besonnener auf den Volkscharakter Schlüsse ziehen, ebensowenig wie aus einer einzelnen Etymologie, wohl aber sind sie vereint von Gewicht. Andrerseits zeigt die Synonymik, dass das Wesen der Sprache nicht durch Logik begreifbar ist, dass die innere Seite der Sprache psychologisch zu analysiren ist.

Nach logischem Grundsatz (wenn anders wir die Forderung einer logischen Sprachbetrachtung recht verstehen) erwartet man, dass z. B. ein Ding nach der Kategorie von Substanz und Accidens bezeichnet wird als Substantivum, seine Eigenschaften als Adjectiva: warum werden beide Kategorien zu einer (qualitativen) verschmolzen, indem wir sagen Ross, Gaul, Märe, Pferd? Werden Eigenschaften durch Worte bezeichnet, sollte man nicht glauben, ihre Bedeutung müsse nach logischem Grundsatz ebenso klar wie leicht angebbar sein? Aber wie unterscheiden sich sittig und sittsam? Jedes sittige Mädchen ist sittsam, jedes sittsame sittig. Umfang und Inhalt jener beiden Begriffe scheint also gleich zu sein. Waren sie aber ursprünglich verschieden, ist es logisch, dass sie gleich werden? Oder: bezeichnet sittig den äußern, sittsam den innern Habitus, wird durch -ig äußeres, durch -sam inneres charakterisirt?

Da nun Wörter in der Sprachgeschichte unendlichen Wandel der Bedeutung erfahren, so ist bei synonymischen Untersuchungen schon für die ersten Denkmäler einer Literatur

kaum von der Etymologie auszugehn, welche den besten Aufschluss über den Sinn des Wortes zu geben hätte. Dass aber der Verfasser bei seiner Betrachtung nicht auf etymologische Unterscheidung ausgehen würde, ist doppelt begreiflich.

Er bringt zu seiner feinsinnigen Untersuchung eine beneidenswerte Kenntnis des Englischen mit. Gerade diese Sprache schien ihm zu synonymischen Untersuchungen besonders geeignet, denn ihre Worte zeichnen sich durch fein nuancirte und dem entsprechend enge Bedeutungen aus. Die Fülle des geistigen Lebens der Engländer (die als Volk so widerwärtig, im einzelnen so bewunderungswürdig sind) hat zur Schöpfung zahlreicher Synonyma geführt. Zahl, Klarheit und Abschattung des Sinnes tritt auch bei den elf wichtigsten Worten des Befehls hervor, die zunächst einzeln behandelt werden, nämlich *command, order, ordain, decree, enjoin, charge, dictate, prescribe, direct, appoint, bid.* Tabellarisch werden sie alsdann verglichen nach dem Schema: »Befehl beruht auf? Art der Berechtigung. Bindend oder nicht. Zweck betont oder nicht. Welcher Zweck? Geht aus von?«

Daran knüpft der Verfasser p. 56 f. eine psychologische Betrachtung über Folgerungen auf die Entwicklung des Volksgeistes, welche gewiss das Interesse des Lesers erregen wird.

K. Bruchmann.

Bari-Text mit Anmerkungen.

Nachfolgendes Lied schließt sich an das im zweiten Hefte des zweiten Bandes mitgeteilte Vater unser und Ave Maria an und wird hoffentlich ein besseres Bild der Barisprache zu geben im Stande sein, als es mittelst der zwei eben genannten Stücke geschehen konnte. Uebersetzungen treten bekanntlich mehr oder weniger sclavisch in die Fußtapfen ihrer Originale und führen uns keineswegs die Sprache

in ihrem freien Walten vor; — nachfolgendes Lied ist aber, wenn nicht von einem Eingebornen selbst verfasst, doch jedesfalls unter Einflussnahme eines solchen vom Missionär niedergeschrieben, kann also für ein Originalstück gelten. *Balikan Soliman* ist der verstorbene *Generalvikar* in *Chartûm* P. Knoblecher.

Romet na ba-likan Soliman.
Gruß des Vater(s)-unser(s) Soliman.

Da-po teki Soliman!
Du-komm(est) wieder Soliman!
Do kirot baba- likan
Du liebreich Vater unser
Do-a-po ko todinet.
Du (bist) gekommen mit Lehre.
Mun gogoda
Gott (sei) gelobet,
Mun gogoda
Gott (sei) gelobet,
Mun gelen i musala.
Gott ein(er) in Drei(en).

I-roroman ko nuni!
Wir grüssen mit jetzt (Dich)!
Ba-likan da-po teki
Vater unser, Du-gekommen wieder,
Kalifonok yoyolo
Diener singen
Mun gogoda etc. etc.

Do ko lungačerik ni
Du und Brüder da
Tatakin Evangeli
(Ihr) erzähl(et) Evangelium
Ayore ko liengit
Wort der Freude.
Mun gogoda etc. etc.

Mun lu ako- bengeri
Gott welcher nicht-vergessen
Totodinikin Bari,
(er) lehr(et) (die) Bari,
Anian če-wawandu
Dass sie beten
Mun gogoda etc. etc.

Mun i-momoyu farik:
Gott wir-bitten sehr:
Yinge wanet na mağik!
Höre Gebet der Kinder!
Do-titin Bari dinet
Du- schenk(st) (den) Bari Lehre.
Mun momolo
Gott (wir) bitten,
Mun momolo
Gott (wir) bitten
Mun do farik momolo
Gott Dich sehr (wir) bitten. —

Dinet na Evangeli
Lehre des Evangelium
Bočo wowoken mufi
(werde) wie laufen(d) immer (d. h. weit verbreitet)
Ko ratet na Mun kirot!
Mit Segen des Gott(es) liebreich(en)!
Mun momolo etc. etc.

Soliman roromüe!
Soliman (sei) gegrüßt!
Ko romet momorüe
Mit (diesem) Gruß (sei) erbeten
Godet na Mun ko molet
Lob des Gott(es) und (die) Bitte:
Do rarata
(Sei) Du gesegnet
Do rarata
(Sei) Du gesegnet
Soliman do rarata
Soliman (sei) Du gesegnet! —

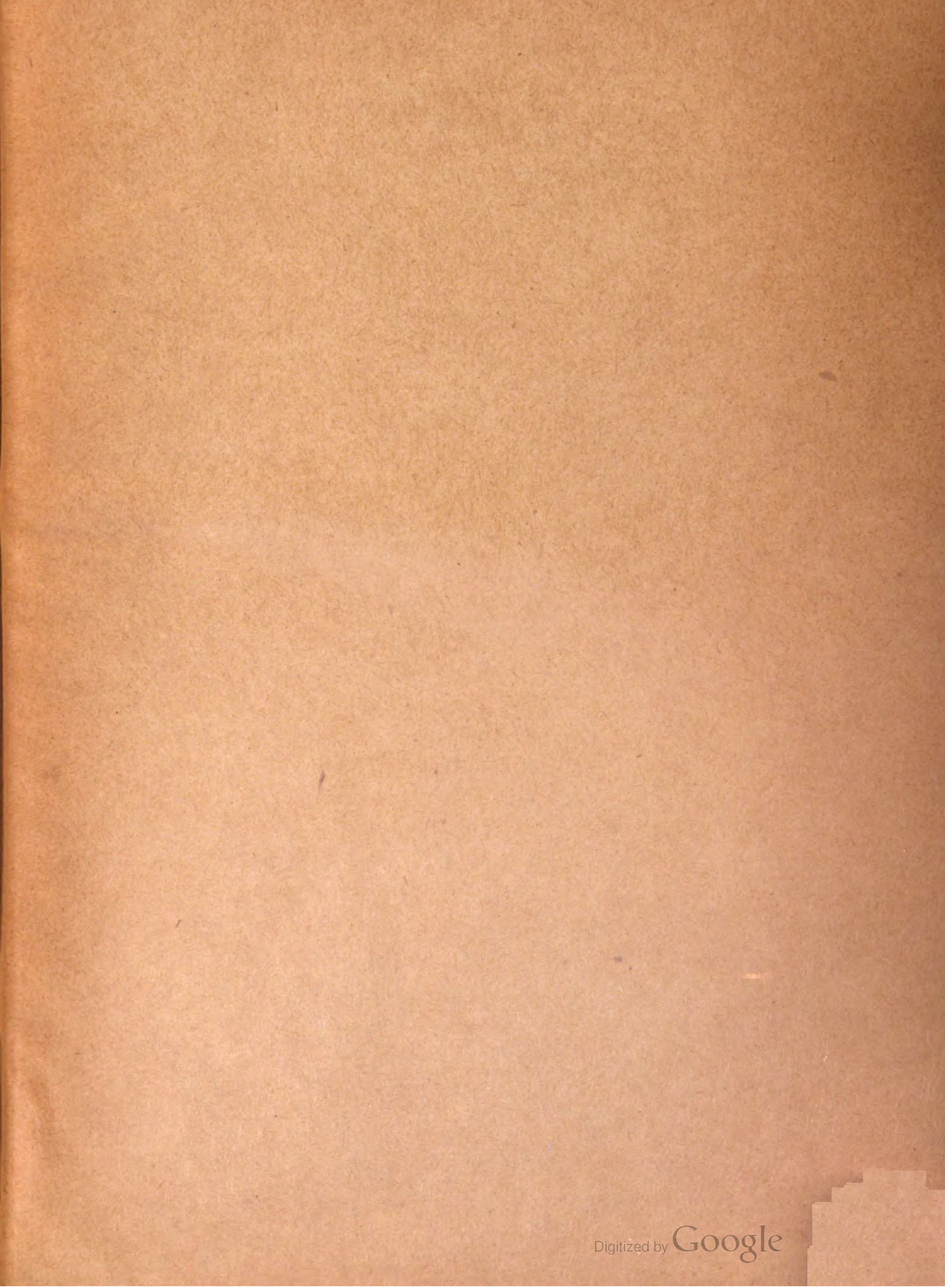
Anmerkungen.

Romet »Gruß« von *rom-an* »grüßen« vgl. *čaret* »Gericht« *ka-čaran-it* »Richter«. *po, fo,* »kommen, ankommen« *teki* »wieder«. *kirot* kann nach der Parallelstelle *ko ratet na mun kirot* nur Adjectiv sein; seine specielle Bedeutung finde ich aber in meinem Glossar nicht verzeichnet. *do-a-po* perfect. von *po* vgl. *Mun a-dutun merete lu Adam a-gwean nakwan Ewa.* — »Gott nahm Rippe, welche Adam(s), schuf Weib

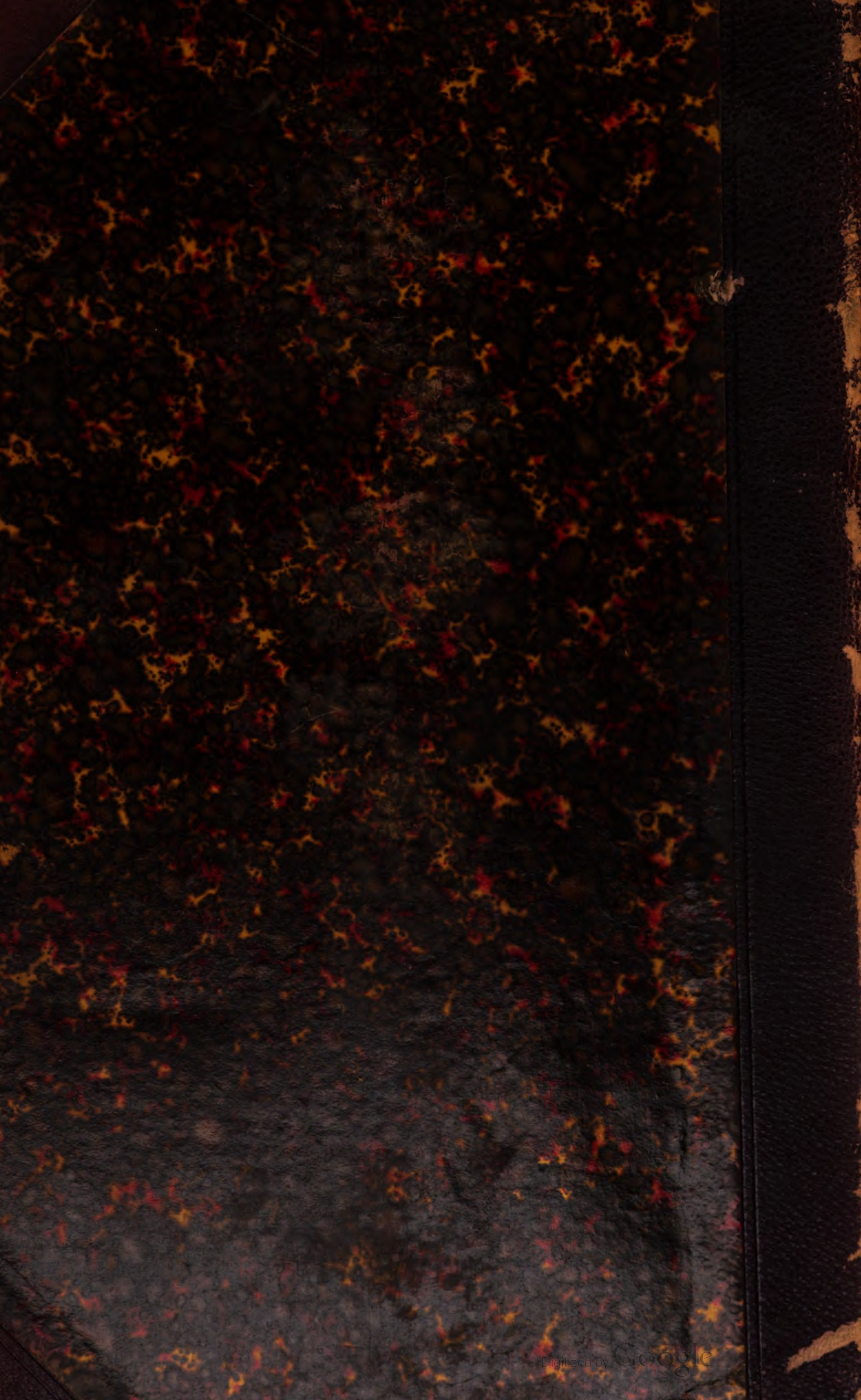
Ewa.« — *ko* »mit« vgl. *po ko nan* »komm mit mir«. *todinet* »Lehre« von *dini-kin* »lernen« — *to-dinikin* »lehren«, *dinet* »Lehre« in passivem, *todinet* »Lehre« in activem Sinne: *kadinanit* »Schüler« *katodinanit* »Lehrer«. — *gogoda* »loben — gelobt«. — Die Zahlenausdrücke im *Bari* lauten: 1 *gelen,* 2 *murek,* 3 *musala,* 4 *ungwan,* 5 *mukanat,* 6 *buker,* 7 *burio,* 8 *budok,* 9 *bungwan,* 10 *puok,* 11 *puok uod gelen* etc., 20 *meria murek,* 21 *meria murek uod gelen* etc., 30 *meria musala* etc. . . . 100 *meria puok.* Ueber hundert hinaus scheinen die Bari nicht zu zählen. *I-roroman praesens* (Redupl. Form) von *rom-an* (vgl. oben). *ko nuni* »mit jetzt« = »jetzt«. *kalifonok* Plural. von *kalifonit* »Diener« von *lif* »dienen« mittelst des Praefixes *ka* vgl. *kagweanit* »Schöpfer« *kakuronit* »Ackersmann«. *yoyolo* »singen« davon *yolet* »Gesang«. *lungačerik* »Brüder« Plural. von *lungačer.* — *ni* »da«. — *tatakin* »ihr erzählt, meldet« von *takin. ayore* »Wort« *liengit* »Freude« von *lieng-en* »sich freuen«. *ako-bengeri* »(er) hat nicht vergessen«. *ako* drückt die Negation aus vgl. *nan ako — nyeču* »ich habe nicht vergessen«. *če-wawandu* »sie beten« davon *wanet* »Gebet« vgl. *Mağik nyareta wanet na Jesu Christi* »Kinder liebet (das) Gebet des Jesus Christus«. *i-momoyu* »wir bitten« *farik* »sehr, viel« *yinge* »höre« Imperat. von *yin* »hören«, *mağik* »Kind« scheint Collectiv zu sein vgl. *Nutu i kak lin če mağik ti Adam ko Ewa* »Menschen auf (der) Erde alle, sie (sind) Kinder von Adam und Eva«. *do-titin* »Du schenkst« *dinet* »Lehre« im passiven Sinne (vgl. oben). *momolo* »bitten« Redupl. Form. *bočo* »wie« *wowoken* »laufen — laufend« *mufi* »immer, stets« *ratet* »Schutz, Segen« von *rata* »schützen« *romomue* particip. pass. von *rom-an* wie *momorue* von *mor-a* = *mol-o* »bitten, erbitten« — *godet* »Lob« von *god-ya* »loben« *molet* »Bitte« von *mol-o* »bitten« *do-rarata* »Du gesegnet« von *rata* »schützen, segnen, beglücken« (vgl. das Ave Maria).

Wien. Friedrich Müller.

Weimar. — Hof-Buchdruckerei.






Digitized by Google